MARTIN KÄHLER

[redacted]

[redacted]

Zur Lehre von der Versöhnung

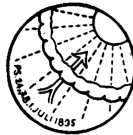
[redacted]

Zur Lehre von der Versöhnung

Von

Martin Kähler

D. u. Professor der Theologie



Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh 1937

Zweite unveränderte Auflage des im Jahr 1898 erschienenen zweiten Heftes der „Dogmatischen Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre.“

Manuldruck von F. Ullmann G. m. b. H., Zwickau Sa.
Printed in Germany

Inhalt.

Das Wort „Versöhnung" im Sprachgebrauche der kirchlichen Lehre.

Wenn ein Schriftsteller das Abc seiner Begriffe, wie Rich. Rothe das zu nennen pflegte, für sein Arbeitsfeld öffentlich vorgelegt hat, so besitzt er ein gewisses Recht, fernerhin zu erwarten, daß man ihn bei Anwendung dort inhaltlich entwickelter Ausdrücke auch verstehen werde. Und so könnte sich der Verfasser wohl auf seine „Wissenschaft der christlichen Lehre" berufen und erklären, daß er dort entwickelt habe, was man seiner Meinung nach im Zusammenhange christlicher Dogmatik mit grund Versöhnung nennen dürfe.[1]) Allein mit dem unzugänglichen Feststehen auf dem einmal eingenommenen Platze ist die Klärung des gemeinschaftlichen Sprachgebrauches noch nicht geleistet. Andre nehmen das gleiche Recht in Anspruch. Und so redet man auf einander los, und die Zuhörer werden kaum durch diese Art von Unterhaltung gefördert. Die verschiedenen Verwendungen des Wortes bleiben im Gange; daneben laufen die verschiedenen Wendungen und Anwendungen eines ungefähren mit dem Worte verknüpften Begriffes oder eines an das Wort geknüpften Gehaltes von Anschauungen weiter um. Und das ist um deswillen garnicht zu vermeiden, weil auch die Kunstausdrücke ihre Geschichte haben und ihres ersessenen Rechtes nicht ohne weiteres zu entkleiden sind. „Mißverständnisse kommen gewöhnlich daher, daß zwei Leute einander nicht verstehen", sagt der Wandsbecker Bothe. So würden sich manche Mißverständnisse vermeiden lassen, wenn man immer wüßte, was der andre unter seinem Ausdrucke versteht, und wie er dazu

---

[1]) § 277. § 353 f.

kommt, das zu thun. Mit der geschichtlichen Berechtigung wird oft auch das Verständnis dafür gewonnen sein, wie er sich ausdrückt und was er im grunde meint. Wenn die einen auch heute noch nicht auf den erst durch Christum versöhnten Gott verzichten wollen, die andern dagegen, „Rechtfertigung oder Versöhnung“, wie schon in dieser Zusammenstellung liegt, lediglich von einem Vorgange im Menschen verstehen können, so folgt ein solches Auseinandergehen der Meinungen freilich nicht bloß aus einer verschiedenen Verwendung des Ausdruckes. Und doch würde man einander eher verstehen, wenn man sich bewußt bliebe, daß der entgegengesetzte Gebrauch ein geschichtliches Recht hat. Ein dunkler Verdacht, als finde eine täuschende Unterschiebung auf der andern Seite statt, oder gar ein Vorwurf der Falschmünzerei christlicher Grundanschauungen vergiftet den Streit. Das brauchte nicht so zu sein und würde aufhören, wenn man den kirchlichen Ausdruck sich nicht gar zu unbefangen aneignete und im Zusammenhange der eignen Denkweise brauchte, ohne zu erörtern, wie verschiedene Deutung er zuläßt.

Mit dem Zurückgehen auf den neutestamentlichen Gebrauch ist nicht schon alles, ja unter Umständen noch nicht einmal das Wichtigste gethan. In die Uebersetzung ist bisweilen ein Sprachgebrauch eingedrungen, der den Sinn des Grundtextes nicht frisch oder nicht genau wiedergibt; bei dem eingestellten Ausdrucke, wenn er auch durch den Zusammenhang im Bibelworte dem Sinne nach zurechtgestellt wird, klingen Nebentöne mit an, welche den Grundton undeutlich machen. Solche Nebentöne stammen bald aus dem sonstigen Gebrauche des Wortes auf andern Lebensgebieten, bald auch aus kirchlichen Denkweisen und Gebräuchen, die für uns der Vergangenheit oder durchaus fremden Kreisen angehören. Lehrreiche Beispiele bietet die Uebersetzung von *μετάνοια* durch Buße, die gelegentliche von *πονηρός* mit übel.

Im vorliegenden Falle hilft die Bemerkung keinen Schritt weiter, Versöhnung übersetze im neuen Testamente *καταλλαγή*, in der alten Kirchensprache reconciliatio. Zwar setzt die Vulgata überall dieses Wort für das griechische ein. Aber die Sache wird dadurch verwickelt, daß der lateinische und der deutsche Ausdruck nicht auf diese Verwendung beschränkt bleiben. Reconciliatio hat in der Kirchensprache eine hievon unabhängige Verwendung gefunden. Diese Verwendung aber beeinflußt auch den Sinn des Wortes im dogmatischen Sprachgebrauche. Und Versöhnung gibt in Luthers Bibel viel öfter andre Wörter wieder als jenen ausschließlich Paulinischen Ausdruck. Die Folge dieser

Vorgänge ist es, daß reconciliatio in der Dogmatik nie eine ähnliche bedeutsame Stellung gewonnen hat, wie das mit Versöhnung der Fall ist, seit man Theologie deutsch zu schreiben begann. Es wird auch zur sachlichen Klärung etwas beitragen, wenn diesen zum guten Teile gewiß unwillkürlichen Irrgängen der kirchlichen und dogmatischen Terminologie nachgegangen wird. Die folgenden Mitteilungen geben keine erschöpfenden Erhebungen und bezeichnen insofern wohl eher weiter zu lösende Aufgaben. Namentlich bleiben sie unzureichend, weil sie den kirchlichen Sprachgebrauch außerhalb der theologischen Litteratur nur streifen. Doch scheinen sie hinzureichen, um die Hauptpunkte herauszustellen oder wenigstens die Fragen klar zu legen.

Es wird keinem Zweifel unterliegen dürfen, daß der gewichtige Einschlag in die christliche Sprache, welchen seit mehr als einem Jahrhunderte die Anwendung des Wortes Versöhnung bildet, recht eigentlich aus Luthers Bibel stammt. Der geheiligte Sprachgebrauch dieses unsres kirchlichen Volkskleinods hat wohl veranlaßt, daß auch Gelehrte unter dieser Bezeichnung kurzweg zusammenfaßten, was in der ursprachlichen Bibel durchaus nicht so ohne weiteres zusammenhängt. Sei deshalb der Gebrauch der deutschen Bibel zuerst festgestellt.

Ein fleißiger Bibelleser lernt den Ausdruck „versöhnen“ zumeist aus dem Pentateuch kennen. In einer großen Anzahl von Stellen kommt es vor, wo die Uebersetzung von Kautzsch sühnen braucht, die griechische *ἐξιλάσκεσθαι* und abgeleitete Formen. Nur an wenigen Stellen steht im Griechischen *ἁγιάζειν* und *καθαρίζειν* 2. Mos. 29, 33. 36. 37; 2. Mos. 29. 33f.; 30, 10; Jes. 6, 7. Luther hat sich an das Hebräische gehalten, denn im Ebrbr. hat er diese Worte, so nahe es lag, nicht mit versöhnen wiedergegeben. [1] So setzt er es auch Sir. 16, 12; 34, 23 für *ἐξιλ.* Und demgemäß im neuen Test. Hebr. 2, 17; 1. Joh. 2, 2; 4, 10. [2] Dazu kommt noch die Uebersetzung von Kopher, *λύτρον* 2. Mos. 30, 12; 4. Mos. 35, 31. 32; Job. 33, 24 (Spr. 6, 35). An acht weiteren Stellen, wo andre Wendungen im Texte stehen, hat Kautzsch die Uebersetzung durch: auf sich nehmen 2. Mos. 28, 38, zurückerstatten 4. Mos. 5, 7, sich günstig stimmen lassen 2. Sam. 21, 14;

---

[1] 9, 13. 14. 22 ff.; 10, 2. [2] *ἱλαστήριον* Röm. 3, 26: Hebr. 9, 5 übersetzt er Gnadenstuhl, Luk. 18, 13 *ἵλεως* gnädig (lateinisch: propitius).

24, 25; Spr. 6, 35, sich überreden lassen Spr. 25, 15, vor Gott treten Mich. 6, 6. — Judith 8, 13; Sir. 39, 8 fallen auch aus obiger Reihe heraus. — Nur 2. Mos. 30, 10; Jes. 43, 3; Sir. 22, 21 (27) stehen bei den LXX Formen von *ἀλλάσσειν*, in den beiden ersten im Hebr. aber „sühnen“.

Daneben wird dann Mtth. 5, 24 *διαλλάσσεσθαι*, Ephes. 2, 16; Kol. 1, 20 f. *ἀποκαταλλάσσειν* und sonst *καταλλάσσειν* und Subst. nach unsrem heutigen Gebrauche genau mit versöhnen übersetzt.

Wenn nun also im alten Testament etwa 80 Stellen, im neuen freilich nur drei, zweifellos den Sinn haben, den wir neuerdings mit sühnen wiedergeben, so leuchtet ein, daß diese Gewöhnung leicht Einfluß auf das Verständnis des gemeinsamen Ausdruckes üben kann. Wer nur die deutsche Bibel vor sich hat, wird die Bedeutung „sühnen“ auch in die wenigen Paulinischen Stellen mit hineintragen, in denen *καταλλάσσειν* vom Heilswerke ausgesagt wird. Gelehrte Lutherschüler konnten überdem die Anwendung desselben Wortes bei den Septuaginta in Stellen wie 2. Mos. 30, 10, etwa noch in denen von Kopher zum Anlaß nehmen, den Sinn der Sühne überall zu finden.

So wenig indes die griechische Uebersetzung im ganzen auf diese Vermischung zweier Vorstellungen führen konnte, so wenig auch die lateinische. Die Vulgata gibt *ἀλλάσσειν* u. s. w. genau durch reconciliatio wieder; an den andersartigen Stellen braucht sie placare, expiare und propitiare. Freilich aber war schon lange vor Luthers Tagen der Sinn für den eigentlichen Sinn und für den Unterschied dieser Bezeichnungen geschwunden. Schon in der Väter Zeiten hatte man keine klare Auffassung mehr für das, was im alten Testament *ἐξιλάσκεσθαι* bedeute im Unterschiede von der Bedeutung, welche die Heiden ihren propitiatorischen Opfern beimaßen; und in denselben Sinn bog der Gebrauch von reconciliari ein, den man in ganz anderm Zusammenhange zu machen sich gewöhnte, nämlich bei der Bußdisciplin auf ihren verschiedenen Entwickelungsstufen. Hier ging der Ausdruck eine enge Beziehung mit der Befreiung von Sündenstrafen ein. Man begegnet ihm in dieser Verwendung meines Wissens zuerst bei Tertullianus, und der Gedanke liegt nahe, daß sich ihm das Wort in der Kunstsprache des Rechtsbetriebes dargeboten habe, da ein Anschluß an die Bibel nicht anzunehmen ist. Man erinnert sich z. B. seiner Bezeichnung der heiligen Schrift als instrumentum. Doch scheint ein technisch-juridischer Gebrauch von reconciliatio nicht nachweisbar, und

es bleibt nur der allgemeine Sinn einer Aussöhnung, etwa mit weiteren Folgen für die Zugehörigkeit zu einem Lebenskreise.[1]) Innerhalb der Bußdisciplin setzt die reconciliatio immer die contritio voraus und bezeichnet demnach auch nicht die Veränderung im Inneren des Sünders, welche der absolutio folgt; vollends in der älteren Zeit, in der dazwischen noch die thatkräftige Aeußerung der satisfactiones steht. Obwohl hier ein öffentlicher Kirchenakt vollzogen wird, scheint doch Tertullian das reconciliari lediglich auf die Wiedererlangung der venia Gottes zu beziehen, seiner Schonung, die sich nach der Schonungslosigkeit des Uebertreters gegen sich selbst bemißt.[2]) Obwohl nun nach der verhängnisvollen Umwandlung der Buße in ein Sacrament die Satisfactionen aufhörten, die Bedingung für die absolutio zu bilden, und der Ablaß sich eigentlich nur auf die nachträglichen Satisfactionen für die zeitlichen Strafen bezog,[3]) stellen doch in sehr wirkungsvoller Verwirrung und Vermischung die päpstlichen Jubiläumserlasse an die Stelle der plenaria relaxatio poenarum die remissio omnium peccatorum, ohne den Sinn klar zu stellen; und damit zugleich wird versprochen reconciliatio humani generis nostro piissimo redemptori, „aller Sünden Versünung mit Gott" oder „Verzeihung aller ihrer Sünd"; Ablaß von Pein und Schuld.[4])

Indes hat nicht allein die kirchliche Seelsorge die Worte gemünzt. Unter den Gelehrten kommt auch noch Paulus zu Wort. Abälard

---

[1]) Nach H. E. Dirksen, manuale latinitatis fontium J. Civ. Rom. 1837 s. v. kommt reconciliare im gemeingebräuchlichen Sinne in Erörterungen aus dem Eherechte vor: redintegrare matrimonium. Reconciliatio heißt im allgemeinen Aussöhnung. In einer angeführten Stelle Th. C. XVI 8 c. 8 de Jud. ist davon die Rede, daß man jüdischen Genossenschaften ausgeschlossene Mitglieder nicht wieder aufdrängen soll; sie dürfen nicht Unterstützung für eine unberechtigte Rehabilitierung zur Gemeinschaft erhalten: opem reconciliationis mereantur indebitae. Auskunft über den Sinn des nicht unversehrt erhaltenen Textes verdanke ich einem Kenner. [2]) Loofs, Leitf. 3. A. S. 105. 137. L. spricht von „reconciliatorischem asketischem Opfer", „reconciliatorischer Compensation für Gott"; ihm ist also reconciliatorisch synonym mit expiatorisch. — Ist es bei Luther eine Erinnerung an das Ursprüngliche, wenn er im Ablaßstreit die reconciliatio, auf kirchlichem Wege erlangt, auch nur auf die Kirche bezieht? Im Unterschiede von dem „himmlischen" Ablaß, der von den ewigen Strafen befreit, erläßt der päpstliche Ablaß nur die kirchlichen Strafen und deshalb gilt von ihm: remissio poenae reconciliat homini i. e. ecclesiae. J. Köstlin, Luth. Theol. 1. S. 127. [3]) Loofs S. 196, 258. Brieger, Wesen des Ablasses. Progr. Leipzig 1897 S. 16. [4]) Brieger S. 55 mit N. S. 37 mit N. S. 38. 42. — Hier im Zusammenhange kommt es nur auf den Gebrauch der Worte in bestimmtem Sinne vor Luther an.

äußert sich über die Bedeutung des Lebens und Leidens Christi als sein Ausleger. So spricht er nicht von reconciliatio Gottes, sondern nur von der des Sünders mit Gott, und findet sie vollzogen in seinem gemitus poenitentiae, durch die summa in nobis per passionem Christi dilectio. [1]) Im Anschluß an ihn erklärt sich der Lombarde eifrig dagegen, daß wir Gotte versöhnt seien, sicut inimicus inimico; sed iam nos diligenti deo reconciliati sumus; trotzdem findet er diese Versöhnung der Menschen darin vermittelt, daß Christus peccata delet, quibus deus offendebatur et nos inimici eius eramus. [2]) Die kirchliche Uebung, welche in Anspruch nahm, das Verhalten Gottes zu bestimmen, war zu fest mit dem Ausdrucke verknüpft, als daß Abälards, exegetisch nicht übel unterbauter, Solöcismus durchdringen konnte, wohl um so weniger, als gerade dieser Lehrer die neuere Entwickelung des Ablasses gefördert hat. [3]) So findet man denn auf dem Höhepunkte der scholastischen Bildung den Ausdruck reconciliare eigentlich als bloßes Synonym zu placare u. s. w. gebraucht. Thomas von Aquino verarbeitet alle bisherigen Ansätze nach Kräften zu einer vollständigen Uebersicht, in der alle Widersprüche beseitigt sein sollen. [4]) Hier erscheint nun die reconciliatio in der Reihe der effectus, welche die Frucht der Leiden Christi sind, und zwar als vierter hinter einer dreifachen Befreiung, nämlich von der Sünde, vom Teufel und vom reatus poenae. [5]) Diese Befreiung macht den Inhalt der redemptio aus; [6]) vor ihr zählt Thomas als modus efficiendi nach dem Verdienst und der Genugthuung an dritter Stelle das Opfer auf. Mit ihm aber sah er die reconciliatio als Frucht verbunden. Denn indem er die Bedeutung des Opfers nach seiner Annehmbarkeit für Gott in den Gehorsam setzt, bezeichnet er das gehorsame Leiden als humanae naturae reconciliationis perfectissimum sacrificium; [7]) Opfer ist ihm „eigentlich etwas, was schuldiger Weise zur Ehre Gottes geschieht, ad eum placandum“. [8]) So steht die reconciliatio dei der indignatio dei entgegen, oder dem odisse eos quantum ad culpam; [9]) ist doch die causa odii beseitigt, indem wir durch die fides formata per charitatem

---

[1]) C. F. Baur, d. chr. L. v. d. Vers. in ihrer geschl. Entw. 1838 S. 194 A. [2]) Baur a. a. O. S. 194 A. 209 f. A. [3]) Brieger a. a. O. S. 23. [4]) summa theologica p. 3, qu. 46—49. [5]) qu. 49 Eingang, vgl. 46 Eing. [6]) qu. 48, a. 4 resp. Ferner 48 Eing. [7]) qu. 47. a. 2. qu. 49, 4 concl. [8]) qu. 48. a. 3 resp. qu. 49. a. 4 concl. [9]) qu. 49. a. 4 vid. 3 resp. ad 1.

die remissio peccatorum erlangen und von der Sünde befreit sind.[1]) Wenn nun auch, soweit ich sehe, Thomas nirgend sagt: deum reconciliare, so spricht er doch nicht nur von nostra reconciliatio ad deum, sondern auch von dei reconciliatio ad homines, weil Christi Tod quoddam sacrificium acceptissimum deo war.[2]) Da nun die Wandlung der Menschen in amicitiam durch die Befreiung von der Sünde per modum redemptionis sich vollzieht, bleibt für den modus reconciliationis eigentlich nur die Beseitigung des Grundes für das odium dei übrig. Freilich wird es nicht leicht werden, diese Unterscheidung folgerichtig durch alle seine Aussagen durchzuführen, weil ihm im grunde reconciliatio wie satisfactio und redemtio nur Anschauungsformen sind, welche er mit der herrschenden Vorstellung von dem meritum capitis und der Befähigung der Sünder durch es für den Empfang der remissio und ihrer Folgen auszugleichen hat. Die vorwiegende Vorstellung über reconciliatio bleibt dabei die, daß das Leiden Christi durch Beseitigung des Anlasses für den Zorn Gottes diesen selbst beseitigt und darin unsre Versöhnung ad deum besteht. Die Versöhnung wird also doch dem Thomas wesentlich darin beruhen, daß wir nicht nur von der Sünde, dem Teufel und dem reatus poenae, sondern auch von dem reatus culpae befreit werden. Auf die culpa bezieht sich nun die Genugthuung;[3]) so folgt auf die satisfactio superabundans in Christi Passion, die als Opfer Gottes Zorn stillt, mit der Absolution auch die Reconciliation wie in der alten Bußdisciplin. Da Thomas mehrmals Ephs. 5, 2 anführt,[4]) schwebt ihm wohl bei der Versöhnung durch Opfer auch die Bedeutung des alttestamentlichen Versöhnopfers vor, und zwar als expiatio.

Kirchliche Volksanschauung wie Theologie bezieht also die Anschauung einer Versöhnung auf den „Erlaß von Schuld und Pein der Sünde". Wie sehr dabei in dem vergröberten Denken die veränderte Stellung des Versöhnten als Bedingung zurücktritt, das kommt zu Tage,

---

[1]) qu. 49 a. 1 conc. rsp. u. ad 5. [2]) qu. 47 a. 2 resp. [3]) qu. 48 a. 2 satisfactio importat quandam aequalitatem ad culpam, cum sit actus iustitiae. Wenn Th. in seinem Eifer zu teilen, qu. 48 a. 6, schreibt Chr. agit per modum satisf. in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per mod. redempt. in quantum . . . a servitute culpae, so zeigt Artikel 4, daß er zwischen servitus peccati, diaboli, culpae nur in Worten unterscheidet und eigentlich satisf. und redemtio nicht unterscheidet. [4]) qu. 47 a. 2 rsp. qu. 48 a. 3 s. contr. Auch 1. Joh. 2, 2 wird angeführt.

wenn man denselben Ausdruck für cultische Reinigung entweihter Dinge anwendet. Ein durch Blutvergießen oder sonst beflecktes Kirchengebäude samt seinem Altare wird „versöhnt“.[1]) Das kann möglicher Weise in Anlehnung an das alte Testament üblich geworden sein. So steht es wörtlich auch bei Luther z. B. 2. Mose 29, 36. 37 zu lesen, wo die Vulgata eben expiare braucht.[2])

Daß der Begriff der reconciliatio vorwiegend durch das Bußsacrament im Schatze der kirchlichen Sprache lebendig erhalten wurde, wird auch die doctrina Tridentina belegen Sess. 14 c. 3: sane res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax et serenitas cum vehementi spiritus consolatione sequi solet. Die reconciliatio fällt also aus der Person heraus; die Wirkungen auf das Bewußtsein sind nicht notwendig.[3]) Von dieser reconciliatio hören wir auch zuerst aus Luthers Munde in der 33. seiner 95 Thesen: cavendi sunt nimis, qui dicunt venias illas papae donum esse illud dei inaestimabile, quo reconciliatur homo deo. Begründung bietet der 76. Satz: quod veniae papales nec minimum venialium peccatorum tollere possint quoad culpam; natürlich im Gegensatz zu quoad poenas temporales gedacht.[4]) Es ist klar, daß es sich bei dieser reconciliatio gar nicht um eine umwandelnde Einwirkung auf die Gesinnung der Menschen handelt, vielmehr lediglich um ihre Entledigung von alle dem, was sie Gotte gegenüber unter Schuldhaft bringt oder den ewigen Strafen unterstellt. Hier verwendet Luther also erklärlicher Weise den Sinn des Wortes, wie er in Sachen des Bußsacramentes und Ablasses herkömmlich war. Und ebenso scheint mir Melanchthon in der Apologie in den Abschnitten de poenitentia und de missa bei den Erwähnungen der reconciliatio immer den Sprachgebrauch beim Bußsacrament im Sinne zu haben.[5])

Kehrt man von diesem Rückblicke zu Luthers Bibelübersetzung zurück, so hat er augenscheinlich für eine Unterscheidung von ἱλάσκεσθαι

---

[1]) Summa Angelica d. casib. consc. Lugd. 1503 s. v. reconc. et reconsecratio. [2]) Vgl. weiter den Gebrauch in 3. Mose 16, ferner 8, 15 und bes. 14, 53 von einem unreinen Hause. Ez. 43, 20. 26. [3]) Vgl. auch canon 1. Ferner die unsichere Spur von „einem sacramentum reconciliationis“ bei Steitz-Hauck. HPl. R. E. 13 S. 271. [4]) Erl. A. Op. Lat. var. arg. 1865. 1 S. 288. 291. [5]) Vgl.

und καταλλάσσειν entweder kein Mittel oder keinen Anlaß gefunden. Er schrieb ursprünglich Versunung und die jetzt geläufige Schreibung Versöhnung ist lediglich eine äußerlich sprachliche Aenderung. Das Wort ist 1. Kor. 7, 11 von der Wiedervereinigung hadernder Gatten gebraucht, Mtth. 5, 24 von Widersachern überhaupt. Wenn es dann für das Verhältnis zu Gott angewendet wird, so bekommt es hier in den Cultordnungen des alten Testamentes jedenfalls einen besondern Nebensinn, indem die Beseitigung der Störung jenes Verhältnisses durch die Wirkung der Sünde einbegriffen wird. Diese Verwendung fand Luther jedenfalls bereits vor. Ja, man kann fragen, ob er verständliche Ausdrücke gefunden hätte, um die biblischen Vorstellungen καταλλάσσειν und ἱλάσκεσθαι mit verschiedenen Worten wiederzugeben. Im Althochdeutschen ist das Wort gebraucht vom Vermittler; im Compositum auch von der Beseitigung der Uneinigkeit — daneben auch, und wohl zuerst, cultisch von den Opfern.[1]) Im Mittelhochdeutschen bezeichnet es Ausgleichung, Versöhnung; „sich einen und freundlich mit jemand sünen für sich und seine Leute.“ „Die Unminne gegen der Königin“ wird „versünet.“ „Maria hat versünet, das Eva zerstörte.“ „Gott will sünen alle Klage.“ „Ein Versuoner des Zornes Gotis.“ Maria „versünt die Welt gegen Gott.“ Aber auch „versüne dich mit deinem Bruder“.[2]) War einmal das Sühnen für die Begleichung des Verhältnisses Gotte gegenüber im Gebrauche und zwar schon im kirchlichen Sinne, so bot es sich als die verständlichste Wiedergabe für die alttestamentlichen Aussagen und Ordnungen über die cultische Deckung der Sünde und Schuld. Und wenn noch im Neuhochdeutschen gesagt werden kann „jemanden sühnen, den Groll sühnen“,[3]) so liegt es auf der Hand, wie geeignet das Wort ist, in der doppelten Wendung für ἱλάσκεσθαι und καταλλάσσειν benützt zu werden.[4])

---

besonders R. 176 Anf. . . . iubet nos confidere, quod propter Chr. reconciliemur patri, non propter nostram contritionem et dilectionem. Non enim alius est mediator aut propitiator nisi Chr. Nec legem facere possumus, nisi prius per Chr. reconciliati simus. Ferner 178, 86. 167, 37. 266, 67: sacrificium εὐχαριστικόν non mereri reconciliationem, sed fieri a reconciliatis sicut afflictiones non merentur rec. . . . Uebrigens führen darauf auch die Ausführungen über die Satisfactionen im 6. Art. der Apol.

[1]) O. Schade, Altdeutsches Wörterb. 2. A. 1872 f. s. v. [2]) Mittelhochd. W.B. ausgearb. v. W. Müller und F. Zarncke 1866 2, 2. s. v. [3]) Sanders, Wörterb. 1860. s. v. [4]) Sollte Luther nicht in der Anwendung des Wortes mit den Uebersetzungen der Bibel vor ihm zusammentreffen?

Geht man nun über die Bibel hinaus und sieht sich in Luthers sonstiger Schriftstellerei um, dann findet sich bei ihm selbst der Anlaß dazu, wenn man in seiner Kirche bei dem Worte nicht in erster Linie an die Aufforderung denkt: „lasset euch versöhnen", vielmehr an das, was man jetzt zumeist als das objective Heilswerk bezeichnet. Die Darstellungen seiner Lehre,[1]) welche seinen Anschluß an das überlieferte Dogma vollständig behandeln, belegen reichlich, wie er, nicht ohne gewisse Vorbehalte namentlich gegen die Ausdrücke, doch Satisfaction, Opfer und Verdienst von Christi Leiden und Sterben ausgesagt, um dieses Bezahlen allem Bezahlen und Versöhnen mit menschlichen kirchlichen Werken entgegenzustellen.[2]) Es ist das erste Stück der Rechtfertigung, daß Gott uns versöhnt ist, die Sünde uns nicht mehr anklagen kann. Das ist die Vergebung, die Gott gibt heimlich, ohne daß wir es empfinden.[3]) Diese Versöhnung Gottes oder seines Zornes ist vermittelt „durch die Buß, die Christus für unsre Sünd gethan hat," weil er unser propitiatorium d. h. unser Gnadenstuhl oder Stätte der Gnadengegenwart Gottes geworden ist.[4]) Viel stärker als je zuvor hat wohl Luther den Zorn Gottes betont und daß Christus uns ihn „zu Gnaden gebracht hat". Die farbenreichen lebhaften Ausführungen haben ihren Zweck gewiß vornehmlich an der ausschließlichen Schätzung Christi und an der Vergewisserung des Gewissensfriedens. Aber sie sind auch ohne Zweifel weiterhin wirksam geblieben, um die Notwendigkeit einzuprägen, daß Gott „mußte mit uns versöhnt werden".

Wenn Luther nun in seiner Bibel mehrfach von der Versöhnung Gottes zu schreiben hatte,[5]) so doch viel öfter von „der Versöhnung der Menschen vor Gott", wo es sich um die cultische Expiation handelt; seltener im alten Testament auch davon, daß jemand Gotte versöhnet[6]) werde, was dann in den neutestamentlichen Stellen von der καταλλαγή bestimmt wiederkehrt. So braucht er sonst Versöhnung in Zusammenstellung mit Vertrag und Einigkeit.[7]) Sachlich freilich gilt ihm, daß allein „Vergebung der Sünden . . . machet leicht und fröhlich das Gewissen innerlich und versöhnet den Menschen mit Gott". Und die

---

[1]) Köstlin, bes. 2, S. 418 f. Th. Harnack, L. Theol. 2. 1886, bes. S. 288 bis 315, S. 324 f. [2]) Harnack S. 314, bezieht sich klärlich auf die Versöhnung Gottes durch die Satisfactionen in der Buße. [3]) Köstlin 2 S. 448, 1 S. 151, vgl. 2 S. 424. [4]) Köstlin 1 S. 141. 143, 2 S. 418. [5]) 2. Mose 30, 16; 2. Sam. 21, 14; 24, 25; Micha 6, 6. [6]) Ps. 49, 8. [7]) Harnack S. 300.

Vergebung der Sünden fließt eben daher, daß Christus „sich selber opfert, Gott zu versöhnen“; „er ist in seiner Person für uns williglich und gehorsamlich ein Brandopfer geworden, zu versöhnen Gottes Zorn,[1]) aber auch ut nos reconciliaret patri, was sich also der Bedeutung nach kaum unterscheidet.[2]) Es besteht also doch ein enger Zusammenhang zwischen unsrer Versöhnung mit Gott und der Versöhnung Gottes, indem jene hier erstgenannte Versöhnung vornehmlich im Gewissensfrieden besteht auf grund dessen, daß „der versöhnte Gott ein Meer des Trostes ist“.[3])

Zweifellos also hat Luther an das Wort Versöhnung die Vorstellung nicht nur einer Umstimmung der Sünder gegen Gott unter Einwirkung seiner Gnade, sondern sehr nachdrücklich auch einer Einwirkung Christi, des Versöhners, auf den Vater geknüpft, durch welche er ihn zu einem uns gnädigen gemacht hat.[4]) Und das klingt nun auch in unsrem grundlegenden Bekenntnisse wieder. Der Zweck des Lebens Christi ist gleich im Eingang bezeichnet: „daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andern Sünden und Gottes Zorn versühnte“.[5]) Er „ist als ein einiger Versühner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen 1. Tim. 2, 5, welcher ist der einige oberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher für Gott Röm. 8, 34“.[6]) Die Apologie wiederholt die Aussage über den Zweck des Leidens Christi Art. 3. Ausführlicher hat sie über diesen Gemeinbesitz nicht zu sprechen. In den Auseinandersetzungen über die Rechtfertigung erscheint reconciliatio, nicht eben oft, eng verbunden mit der Rechtfertigung, und sie ist ebenso wenig wie Wiedergeburt, Erneuerung u. s. w. in ein ganz bestimmtes Verhältnis zu dieser gesetzt. Ebenso wenig ist ja wiederum das Verhältnis der Rechtfertigung zur Sündenvergebung klargelegt. Selbstverständlich ist dann von der Versöhnung der Sünder mit Gott die Rede.[7]) Dabei klingt, wie erwähnt, noch deutlich die gegensätzliche Beziehung zur Bußlehre nach: quod propter Christum reconciliemur patri, non propter nostram

---

[1]) Harn. S. 328. 304. [2]) Comm. in ep. ad. Gal. EA. 1 S. 69. 49. [3]) S. 300. [4]) Harn. S. 299; Köstlin 2 S. 332; deshalb zwei unterschiedene Personen in der Gottheit. [5]) Cf. Aug. a. 3 (ausgelegt durch „genugthun für die Sünde“ a. 24, 14). Latein.: ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset. Diese Aussage von dem versühnten Gott kehrt wieder in der Stelle a. 24, 14 und 28, 50 (R. 42): „Gott zu versühnen und Gnad zu verdienen“. [6]) ib. a. 21. unum Christum . . mediatorem, propitiatorium, pontificem, intercessorem. [7]) R. 81, 114.

contritionem aut dilectionem. Non enim alius est mediator aut propitiator nisi Christus.[1]) Wenn hier übersetzt ist „Mittler oder Versühner“, so ist das nach der obigen Ausführung dem Verfasser der Augustana gewiß aus seinem Sinne übersetzt.[2]) Ebenso schreibt die Uebersetzung genauer „Versühnung Gottes“,[3]) wo remissio pecc. et reconc. ganz zu stehen kommt, wie absolutio et reconc. in dem Bußsacramente. In welcher Absicht Melanchthon zwischen den Ausdrücken reconciliatio und iustificatio wechselt, erhellt nicht nur aus der gleichmäßigen nahen Verbindung mit der Sündenvergebung,[4]) sondern noch bestimmter, wenn er sagt: patet, quum iustificatio sit reconciliatio propter Christum, quod fide iustificemur. quia certissimum est sola fide accipi remissionem peccatorum.[5]) Es scheint doch, als wenn hier der ungewohntere Ausdruck Rechtfertigung durch den geläufigeren der Versöhnung verdeutlicht werden soll.[6]) Ebenso begründet Melanchthon, daß die Rechtfertigung einen dauernden Stand begründe, mit den Worten: constet iustificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus.[7]) Diese acceptatio wird dann auch nach Röm. 5, 2 als Zugang zu Gott bestimmt, und es heißt accessus, hoc est reconciliatio per Christum.[8]) Ja es kann so lauten, als gehe diese Versöhnung der Rechtfertigung voran: sola fides iustificat, quia reconciliati reputantur iusti et filii dei non propter suam munditiem, sed per misericordiam propter Christum, si tamen hanc misericordiam fide apprehendant; es muß nur noch der Glaube an Gottes Erbarmen hinzutreten, dann treten die dem durch Christum begütigten Gotte Versöhnten auch persönlich unter das reputari iusti.[9]) Man wird hierbei bemerken, daß der Versöhnung nicht in jenen Gedankengängen erwähnt wird, in welchen die iustificatio mit der vivificatio oder consolatio verknüpft erscheint. Das ist nicht gleichgiltig; denn sie gehört hiernach nicht sowohl zu den Wirkungen des im Glauben aufgenommenen Wortes auf das Bewußtsein der Glaubenden, als vielmehr zu den durch Christi propitiatorische Leistung gegebenen Voraussetzungen der Zueignung an die Glaubenden. Da aber dem Wortlaute nach dabei schon an eine bestimmte Verbindung mit Gott zu denken ist, so wird reconciliatio

---

[1]) R. 176, 76: R. 116, 154. [2]) So steht für mediator auch sonst „Mittler und Versühner“, z. B. 90, 41; 225, 16f. [3]) R. 89, 36; 183, 16. 17. [4]) R. 67, 41. 42; 81, 112. 114. [5]) R. 89, 37. [6]) Vgl. unten die Ausführung über Calvin. [7]) R. 89, 40. [8]) R. 74, 80. 81. [9]) R. 76, 86; vgl. 90, 41; 99, 90.

als ein weiteres zu der bloßen remissio peccatorum hinzugefügt; und es ist begreiflich, wenn sie auch wieder samt der Sündenvergebung unter den umfassenderen Begriff der Rechtfertigung mit befaßt wird.[1]) Es ist wohl allgemein zugestanden, daß die Terminologie in jener Zeit keine bestimmt abgegrenzten Begriffe darbietet.[2]) — A. Ritschl hebt hervor,[3]) daß Melanchthon „in diesem Zusammenhange" das Wort reconciliare „niemals in Anwendung auf Gott" brauche. Das ist insofern richtig, als in Artikel 4 der Apologie u. s. w. nur propitiare oder placare von der Wirkung auf Gott ausgesagt wird; doch ist vorher der 3. Artikel der Augustana wiederholt, in dem jene Redeweise beibehalten ist. Wie wenig aber unterschieden wird, das ist deutlich, wenn Justus Jonas ut reconciliaret nobis patrem übersetzt „uns dem Vater zu versühnen";[4]) das ist gedacht, wie bei dem reconciliare ad deum im alten Testamente, s. oben. Es hat für sie denselben Sinn, wenn sie schreiben reconciliamur patri und fit nobis placatus pater; Jonas: „Gottes Zorn kann nicht versühnet noch gestillet werden durch unsre Werke, sondern allein Christus ist der Mittler und Versühner und um seinetwillen allein wird uns der Vater gnädig".[5]) Es ist also hier schwerlich eine Annäherung des Sprachgebrauches an die Paulinische καταλλαγή unter Abwendung von der expiatorischen Bedeutung festzustellen. Freilich mußte ja ein Hinausgehen über die bloße Expiation insoweit eintreten, als man die Aneignung durch den Glauben hervorhob. Allein das geschah, ohne eine Bestimmtheit in der inhaltlichen Fassung der Ausdrücke nach sich zu ziehen. Obwohl es

---

[1]) Ueber das Verhältnis von iustificari und iustum reputari ist hier nicht zu reden. Wenn Loofs a. a. O. S. 401 das Werden und Sein des Gerechten nach 73, 72; 220, 80 unterscheidet, und die reconcil. bloß unter das erste stellt, so dürfte doch das iustum esse mit dem acceptum esse zusammenfallen; dieses aber fällt wieder für die Dauer mit der reconc. zusammen, mit dem reputari iustum wegen Christi, der nicht nur die prima gratia verdient hat 90, 40—43. Da nun iustos pronuntiari keine neue Wendung ist, vgl. R. 125, 184, so scheint mir die Variata an diesem Punkte nichts Neues zu bringen, wie Loofs S. 420 meint. [2]) Die bei Loofs S. 413, A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. 3. B. 3. A. S. 70 angeführten Aeußerungen aus den loci zeigen, daß dem Melanchthon remissio, reconciliatio, acceptatio Synonyme blieben, die er in keine stehende Ordnung bringt und dem umfassenderen Begriffe der Rechtfertigung in seiner forensischen Fassung unter- oder nebenordnet. Vgl. wie Jonas zu R. 133, 226 iustificati mit „Versühnete" übersetzt und schreibt: „der Glaub versühnet und macht gerecht". J. T. Müller, symb. Büch. 1848 S. 144. [3]) a. a. O. [4]) Wenn nicht ein Schreib- oder Druckfehler für „den" vorliegt. [5]) R. 74, 80 f.

schwer ist, den Gebrauch mit Sicherheit zu beurteilen, wo es noch keine fest geprägten Schulausdrücke gibt und die Verwendung der reichlich vorhandenen Synonyma hauptsächlich durch individuelle und augenblickliche Verknüpfung von Anschauungen bedingt wird, möchte ich doch annehmen, daß es bei Melanchthon auch weiterhin beim selben geblieben sei. In den loci hat er seinen Grundbegriff von reconciliatio wohl ganz gelegentlich dort aufgezeichnet, wo er, wie auch schon früher, die zwei Gattungen der Opfer unterscheidet, das propitiatorische und das eucharistische. Jenes ist opus reconcilians deum et placans iram dei pro aliis et satisfactorium pro culpa et poena aeterna . . . meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem. Bei dem unicum tantum in mundo sacrificium propitiatorium bedingt also das reconliare deum die reconciliatio der Menschen.[1]) Das ist die reconciliatio coram deo,[2]) gleich der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Daß wir durch Erbarmen wegen des Sohnes Gottes Gotte versöhnt sind, das soll im Glauben aufgenommen oder festgestellt werden. Während nun wiederholt Vergebung und Versöhnung in einem Atem mit einander genannt werden, erscheint Versöhnung bisweilen als umfassendere Bezeichnung des Heils. Indem Melanchthon die neutestamentliche Heilsgabe im Protevangelium verbürgt findet, nennt er es promissio reconciliationis post lapsum, prolata ex arcano sinu patris, und diese Verheißung hat dann der Sohn Gottes, klar und gewiß für alle gebracht, um jeden Zweifel auszuschließen.[3]) Aus diesen Aeußerungen wird also zu entnehmen sein was der Verfasser meint, wenn er sagt reconciliatio seu acceptatio. Es ist dasjenige, was das erschreckte Gemüt sucht, vor der Gabe des heiligen Geistes. Es gehört in die Reihe der forensischen Anschauungen und soll klar machen, was Paulus mit seinem iustificare gemeint hat.[4]) So wird es eben Melanchthon auch nicht zuerst aus den Paulinischen Stellen heraus geholt und kennen gelernt haben, sondern es ist ihm ein herkömmliches Stück kirchlicher Sprache, dessen er sich bedient, um verständlich zu machen, was er als neuen Gewinn einzuführen und näher zu bringen hat. Und daß er mit Grund darauf rechnen konnte, zeigt die Erinnerung an den Gebrauch bei Gelegenheit des Ablasses. Annahme

[1]) Loci praec. theol. per Ph. Mel. ad ed. Lips. 1595. Berlin 1856, de sacrificio S. 112. 113. [2]) Ebd. S. 78. D. bon. oper. D. argum. advers. 1 u. 2. [3]) Ebd. de discr. vet. et nov. Test. S. 86. de vocab. grat. S. 65. quare op. est ev. promiss. S. 58. [4]) Ebd. de grat. et iustif. S. 59.

der Person bei Gott unter Sündenvergebung um der im Glauben angeeigneten genugthuenden Leistung oder Versühnung Christi willen, so daß jeder Glaubende ein Versühnter, ein reconciliatus ist und darauf hin aller Gaben des Evangelium und des neuen Bundes teilhaft wird.[1]) Keinenfalls aber ist der Glaube das, was reconciliat; das liegt für Melanchthon immer in der von Gott geordneten propitiatio.

Bei dieser Unbestimmtheit und also wohl auch bei demselben Sinne bleibt der Sprachgebrauch in der Lutherischen Dogmatik. Chemnitz sowohl im examen als in den loci braucht reconciliatio cum deo verschiedentlich in einer Aufzählung dessen, was der Glaube erlangt. Unter der Ueberschrift sunt autem beneficia reconciliationis haec wird Christi Leistung mit ihren Folgen gezeichnet, unter denen das reconciliari deo wieder erscheint. Eine Probe bietet die folgende Aufzählung: quam multiplicia beneficia in illo obiecto (fidei iustificantis) haereant, scil. gratuita reconciliatio, remissio peccatorum, imputatio iustitiae Christi, gratuita acceptatio coram deo, adoptio, liberatio a lege peccati et legis, liberatio ab exsecratione legis, propitiatio pro peccatis nostris, salus, vita aeterna, communio cum deo, haereditas vitae, salutis, pax, gaudium, spes gloriae dei etc. Haec enim sunt scripturae verba. Man wird hier keine nähere Sinnbestimmung mehr suchen. Wie schon A. Ritschl bemerkt hat, wird reconciliatio namentlich zusammengeordnet mit adoptatio und acceptatio.[2])

So wenig Gewicht wird auf diesen terminus gelegt, daß Joh. Gerhard, so weit ich sehe, ihn lediglich auf Veranlassung der Socinianer oder Neo-Photinianer bespricht; dabei sagt er dann, aus dem Begriffe folge eine doppelseitige Wandlung des Verhaltens; wenn die Sünder mit Gott, so sei auch Gott mit ihnen versöhnt.[3]) Ebenso erwähnt Hollaz die reconciliatio nur flüchtig in Noten, im Sinne Gerhards

[1]) Vgl. S. 13 N. [2]) Examen Conc. Trid. Frankf. 1509 S. 159 f. quid vere et proprie sit fides iustif. etc. Loci theol. Frankf. et Witteberg. 1590. 2. S. 207. 251. — Ebenso in F. C. vgl. R. 688, 25; 695, 54. Leonh. Hutter, compendium ed. Twesten 2. A. 1863 S. 73 in der von A. Ritschl angeführten Definition der Rechtf. stellt neben einander: a peccatis absolvit, eique peccat. remissionem donat iustitiamque Christi ita imputat, ut plenissime reconciliatus et in filium adoptatus a peccati reatu et supplicio liberetur. Es bleibt also bei dem Ablaß von Schuld und Pein! [3]) loci theol. ed. Preuss 1864. T. 3. loc. 16. N. 41. S. 327.

und betont nur noch, daß sie wesentlich enthalte ut deus sit placatus.[1]) Budde sagt im Zusammenhange mit dem expiatorischen und satisfactorischen Opfer Christi: ut omnis obligatio ad poenam cesset, deus vero, utpote hoc modo reconciliatus . . . remittere et condonare paratus sit.[2]) Diese Stichproben dürften wohl genügen.[3]) Bei den späteren lateinisch schreibenden Supranaturalisten ist die reconciliatio entweder ganz hinter satisfactio und redemtio verschwunden oder hat lediglich denselben Sinn wie diese.[4])

Es ist bemerkenswert, wie der Wortwäger J. A. Bengel im Gnomon die Synonymik zu handhaben weiß. Expiatio sive propitiatio, *ἱλασμός* et *ἀπολύτρωσις*, redemtio (a peccato et miseria) est in fundo unicum beneficium sc. restitutio peccatoris perditi. Haec maxime adaequata et pura idea est, quae nomine Jesu respondet adaequate. Redemtio est respectu hostium et reconciliatio est respectu dei. atque hic voces *ἱλ.* et *καταλλ.* iterum differunt. *ἱλ.* tollit offensam contra deum, *καταλλ.* est *δίπλευρος* et

[1]) Examen theol. acroam. ed. 2. Lips. 1763. S. 729. 743 N. [2]) Instit. theol. dogmaticae Lips. 1724 S. 863 f. Der ziemlich genaue Index führt reconcil. gar nicht auf. S. 864 ist *ἀποκαταλλαγή* als einer der biblischen Ausdrücke für satisfactio aufgeführt. Billigend führt er Grotius an, wenn er *καταλλάσσειν* und reconciliare als Synonyme zu placare, pacare, propitiare aufzählt, S. 869 f. Grotius annotationes zu Röm. 5, 10 deus gravissime a nobis laesus . . . ostendit se non eo usque iratum, ut non sub bonis conditionibus in gratiam nobiscum redire vellet. Und zu 2. Kor. 5, 20 hat ihm der Ausdruck *καταλλάγητε* etwas Auffallendes, so daß er sagt: dicitur *καταλλάσσεσθαι* etiam is, qui alium offendit. Er denkt also auch hier in erster Linie an den deus offensus. [3]) Der Hutterus redivivus (8. A. 1855) macht zwar S. 227 die Ueberschrift de fraterna Chr. reconciliatione, bringt aber aus den Alten keinen Beleg außer der mit dem oben über Melanchthon u. s. w. beigebrachten, durchaus zusammenstimmenden Notiz, S. 281 N. 3. Heinr. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. (4. A. 1858) überschreibt daher p. 3 c. 2 de fraterna Chr. redemtione. Die reconcil. wird nur nebenher erwähnt, S. 263 N. 1, S. 323 N. 10. [4]) Verschwunden ist sie z. B., wie mir scheint, bei Bahrdt, systema orthodoxum 1785, Doederlein, instit. 1784. Auch Reinhardt, Dogmatik. 4. A. 1818. — Ammon behandelt summa theol. christ. (1803) 3. A. 1816 unter de reconcil., ohne auf den Begriff einzugehen, remiss. peccat. und satisfactio. Schott, epitome theol. christ. dogm. (1811) 2. A. 1822 setzt § 118 homines redemisse et cum deo reconciliasse, ohne auf letzteres näher einzugehen; es ist von der satisf. vicaria die Rede. § 121 N. Die persuasio de necessitate reconciliationis dei et hominum haben auch die Heiden in varii generis piaculis bezeugt; Lehre und Oekonomie des Christentums hat diese heilige Idee in überlegener Weise klargestellt und für die Sittlichkeit wirksam gemacht. Vgl. noch § 126.

tollit a. indignationem dei adversum nos 2. Cor. 5, 19, b. nostramque abalienationem a deo 2. Cor. 5, 20 (ad Rom. 3, 24). Die letzte Bemerkung weist über das Herkömmliche hinaus, und die bestimmte Unterscheidung von Erlösung war noch für lange nicht üblich.

Der andre Ast reformatorischer Dogmatik zweigt vom Stammwuchse Luthers durch Calvin ab. A. Ritschl sagt in dem Abschnitte der Darlegung seiner eignen Lehre, dessen Inhalt er selbst angibt: „Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung gleich Versöhnung“, von Calvin,[1]) durch ihn finde die Identität dieser Anschauungen, zu denen noch die der Zulassung zum Verkehre mit Gott komme, einen geradezu classischen Ausdruck. Da er an einer früheren Stelle die Satisfactionstheorie Calvins besprochen hat, wollte er ihm gewiß nicht eine hiegegen indifferente Lehre von der Rechtfertigung zuschreiben; aber man könnte doch durch diese Stelle eine unzutreffende Vorstellung davon gewinnen, was sich Calvin unter reconciliatio denkt. Das Wort bekommt seinen Wert bei ihm nicht durch die deutlichere Anschauung von der Rechtfertigung, sondern auch für ihn bietet vielmehr dieser Ausdruck die nähere Erklärung von „Rechtfertigung“, weil in ihm ausgesagt ist, wie Gott Sünden vergibt. Wie es bei dem größesten Ausleger seiner Zeit zu erwarten steht, entwickeln sich seine Gedanken aus dem apostolischen Zeugnisse. Weist er in der institutio immer vornehmlich auf 2. Kor. 5, 18 f. hin, so lese man seine Auseinanderlegung dieser Stelle. Er findet in ihr zwei Hauptstücke, die Versöhnung der Menschen mit Gott und den Weg zum Genusse dieser Wohlthat. Die Versöhnung vollzieht sich, indem zuerst wir im Sohne den Vater haben, den wahren Immanuel, und sodann er sein Amt ausführt als propitiatio nostra; a mediatore placatus est deus, filii sacrificio. Wenn Christus zum peccatum V. 21 gemacht wird, so bedeutet peccatum dem Calvin hier reatus quo in dei iudicio obstringimur . . . ita Christi damnatio nostra absolutio fuit. Unter dieser Voraussetzung bedeutet reconciliatio: sublatis inimicitiis qui alieni erant adoptari in filios.[2]) Ebenso zu Röm. 5, 10: inimici eramus quum ad propitiandum patrem se medium Christus opposuit (mors Chr. ad prop. deum intercedit). Reconciliati per mortem, quia sacrificium fuit expiationis, quo placatus est deus mundo Röm. 4, 25.[3]) Und zu V. 11 non frustra

---

[1]) Chrl. L. v. Rechtf. u. Vers. 3 A. B. 3 S. 71. — Daneben in B. 1 § 33.
[2]) J. Calv. in n. Test. epist. comm. 2. Ed. Halis 1834. 1. S. 464 f. [3]) Zu Kol. 1, 20. ib. 2, S. 132. pater propitiatus suis creaturis per Chr. sanguinem . . .

toties reconciliationem inculcat, primum ut discamus in Chr. mortem oculos defigere quoties de salute agitur, deinde ut sciamus non alibi collocandam esse fiduciam quam in peccatorum expiatione.[1]) Natürlich ist nicht vergessen, was ja im Immanuel liegt, ex fonte divini erga nos amoris Chr. redemptor profluxit; aber erst das Verständnis für jene Mittlerleistung befähigt, aus der Scheidung von Gott herauszukommen.[2]) Mit diesem Verständnisse hat nun Calvin auch seine Dogmatik geschrieben. Um den Sinn der Rechtfertigung im Sinne der Heilszueignung zu erweisen, geht er von der contentio de voce zu den Sachparallelen fort; sie sind: Annahme oder Adoption; Anrechnung der Gerechtigkeit und Sündenvergebung; endlich ad hanc rem locus est ille omnium optimus, ubi hanc esse summam docet legationis evangelicae: ut reconciliemur deo. Sedulo expendant lectores totum contextum: nam paulo post exegetice addens, Christum, qui peccati expers erat, factum esse pro nobis peccatum, ut modum reconciliationis designet, non aliud reconciliationis verbo intelligit, quam iustificare.[3]) Also die Rechtfertigung ist in dem Sinne Versöhnung, daß deren Art und Weise durch die Stellvertretung Christi im Tragen des reatus, quo in dei iudicio obstringimur, bezeichnet wird (oben zu 2. Kor. 5). Denn, im Anschluß an 1. Joh. 4, 10 mit dem Stichwort *ἱλασμός* pro peccatis nostris, heißt es: clare his verbis demonstratur, deum, ne quid suo erga nos amori obstet, reconciliandi modum statuisse in Christo. Ac magnum pondus habet nomen placationis, quia deus ineffabili quodam modo, quo tempore nos amabat, simul tamen erat infensus nobis, donec reconciliatus est in Christo ..... Reconciliati sumus et reconciliationem accepimus per eius mortem. Atqui reconciliatio locum non habet, nisi ubi offensio praecessit. Sensus ergo est, deum, cui propter peccatum eramus exosi, morte filii sui placatum fuisse, ut nobis sit propitius.[4]) In diesem pro-

---

pignus et pretium nostrae cum deo pacificationis sanguis Chr. quia in cruce fusus. Victimam enim expiatricem fieri oportuit dei filium et peccati reatum sustinere, ut essemus iustitia dei in illo. Sanguis ergo crucis sanguinem sacrificii significat, quod immolatum in cruce erat ad placandum dei iram.... Chr. unus reconciliationis auctor .. solus per quem et cuius gratia deum habemus propitium.

[1]) ib. 1 S. 62 f. [2]) ib. S. 465. [3]) Instit. christ. rel. Ed. postrema. Druck Leyden 1654. l. 3 c. 11 n. 4. S. 254. [4]) l. 2 c. 17 n. 2. 3. S. 180. vgl. ib. 16, 2 S. 171.

pitiatorischen Opfer Christi erkennt er die Erfüllung der allen Jahrhunderten und Völkern communis ratio, non posse absque reconciliatione placere deo, qui alienati sunt ab eo et maledicti pronuntiantur et filii irae.[1]) Es zieht dem Ernste dieser Verfallenheit an das Gericht nichts ab, daß, wie schon bemerkt, iam nos diligenti reconciliati sumus, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus . . . miro et divino modo, et quando nos oderat, diligebat. Oderat enim, quales non fecerat.[2]) Wenn Calvin dann in einer Auseinandersetzung mit Osiander auf seine „Definition" zurückkommt, Rechtfertigung sei Versöhnung, so will er allerdings gegen eine „mystische" Mitteilung göttlicher Qualität die Identität der Rechtfertigung mit der Vergebung feststellen, aber durchaus so, daß ihm dieses aus dem modus reconciliationis folgt, nämlich daraus, daß der Sünder nur mit dem pacatus und reconciliatus deus reconciliari potest. Deshalb kommt er auch mitten in den von A. Ritschl angeführten Sätzen sehr ausdrücklich auf die ira dei zu sprechen.[3]) Ein Schüler

---

[1]) l. 2 c. 6 n. 1. [2]) l. 2 c. 16 n. 3. 4. Calvin schließt sich hier an Augustins Ausführungen an und kommt daher, teilweise bis auf das Wort, mit dem Lombarden zusammen, vgl. oben S. 6. [3]) Es scheint zur Klarstellung dienlich, §§ 21. 22 aus l. 3 c. 11, auf den sich R. bezieht, abzudrucken und dabei die Stellen zu sperren welche R. ausgelassen hat, ohne das anzudeuten. Nunc illud quam verum sit, excutiamus, quod in definitione dictum est: iustitiam fidei esse reconciliationem cum deo, quae sola peccatorum remissione constet. Semper ad illud axioma redeundum est, universis iram dei incumbere, quamdiu peccatores esse perseverant. Id eleganter significavit Jesaias his verbis „non est abbreviata manus domini ut servare nequeat, neque aggravata auris eius ut non exaudiat; sed iniquitates vestrae dissidium fecerunt inter vos et deum vestrum et peccata vestra absconderunt faciem eius a vobis ne exaudiat." Audimus peccatum esse divisionem inter hominem et deum, vultus aversionem a peccatore. Nec fieri aliter potest, quandoquidem alienum est ab eius iustitia, quicquam commercii habere cum peccato. Unde apostolus inimicum esse deo hominem docet, donec in gratiam per Christum restituitur. Quem ergo dominus in coniunctionem recipit, eum dicitur iustificare, quia nec recipere in gratiam nec sibi conjungere potest, quin ex peccatore iustum faciat. Istud addimus fieri per peccatorum remissionem. Nam si ab operibus aestimentur quos sibi dominus reconciliavit, reperientur etiamnum peccatores, quos tamen peccato solutos purosque esse oportet. Constat itaque, quos deus amplectitur, non aliter fieri iustos nisi quod abstersis peccatorum remissione maculis purificantur, ut talis iustificatio uno verbo appellari queat peccatorum remissio. 22. Utrumque horum pulcherrime liquet ex istis Pauli verbis, quae iam citavi: „erat deus in Christo

Calvins wird bei Versöhnung immer zuerst an die von Gott gestiftete expiatio des Zornes Gottes denken und erst dann an deren Zurechnung.

Spuren davon, daß die reformierten orthodoxen Dogmatiker in der Behandlung der Versöhnung von der Grundform bei Calvin abgewichen seien, finde ich in den Berichten über sie nicht, und deshalb wird für den vorliegenden Zweck eine genauere Untersuchung entbehrlich sein.[1])

Mit dem Uebergange von der lateinischen Wissenschaft zu der Litteratur in der Muttersprache fällt jene Bewegung zusammen, welche dem orthodoxen Intellectualismus absagte und die praxis pietatis in die oberste Stelle des kirchlichen Lebens rückte. Daß es von Wichtigkeit werden könne, der Verwendung des Begriffes Versöhnung in der pietistischen asketischen Litteratur nachzugehen, ist mir wahrscheinlich. Diese Erweiterung des Umkreises für diese Untersuchung muß indes einer

---

mundum sibi reconcilians, non imputans hominibus sua delicta et deposuit apud nos verbum reconciliationis.“ Deinde summam suae legationis subdit: „eum qui peccatum non noverat, pro nobis peccatum fecit, ut iustitia dei efficeremur in eo.“ Justitiam et reconciliationem **hic** promiscue nominat, ut alterum sub altero vicissim contineri intelligamus. Modum autem assequendae huius iustitiae docet, dum nobis delicta non imputentur. Quare ne posthac dubites quomodo deus nos iustificet, quum audis reconciliare nos sibi non imputando delicta. Röm. 4, 6. 7. Vgl. hiezu das oben aus § 4 desselben Capitels Ausgezogene über den modus reconciliationis. Der Auszug R.'s mußte mindestens im Eingang von § 22 einen Hinweis auf 2. Kor. 5, 21 enthalten, da Calvin durch sein von Ritschl ausgelassenes hic erst verständlich macht, daß er mit dem promiscue nominare an die Bedeutung der expiatio für die remissio peccatorum erinnern wollte, daran, daß ihm reconciliare immer die placatio irae dei mit enthält.

[1]) Schweizer, Glaubenslehre der ref. K. 1844 erwähnt den Ausdruck an den betreffenden Stellen kaum. Die Erwähnungen bei Heppe, Dogm. d. ref. K. 1861 S. 322 und in Anführungen S. 322. 331. 343 344. zeigen dieselbe allgemeine Fassung, besonders aber die überwiegende Beziehung auf Christi satisfactorisches Werk; das tritt auch darin hervor, daß bei der iustificatio passiva ihrer keine Erwähnung geschieht. Das S. 322 an die Spitze gestellte Citat aus Polanus könnte dem Gebrauch vorspielen, demgemäß Versöhnung die umfassendste Bezeichnung für das Heilswerk wird. — Auch in seiner Dogm. d. deutsch. Protest. B. 2 1857 hat Heppe bei seinem versuchten Nachweise, daß die juridische Fassung der Satisfaction nicht die altprotestantische sei, nicht Ursach gefunden, den Begriff der Versöhnung und seine etwaige Verwendung zu dem Behufe zu erwähnen.

andern Gelegenheit vorbehalten bleiben, und dann nicht nur für diese eine geschichtliche Erscheinung unternommen werden. Dogmatisch hat sich der Pietismus doch im grunde orthodox gehalten [1]) und besaß für genaue Terminologie gewiß keinen Sinn. Rambach führt, wie mir scheint, noch mehr als die älteren Dichter, die geltende Dogmatik in das Kirchenlied ein. Inhaltlich hat Zinzendorf einen neuen Trieb in die dogmatische Bewegung gebracht. Wenn man nun den ältesten lehrhaften Niederschlag der Herrnhutischen Gemeinde prüft, Spangenbergs idea, so begegnet in der Lehre von Christi Priestertum zuerst die starke Betonung, daß Gott in seiner Liebe gegen die armen Creaturen „unveränderlich“ sei; womit dann die Anerkennung des Zornes gegen die Sünde und des Mißfallens an den Sündern so verbunden wird, daß dieser Zorn auch aus der Liebe fließe.[2]) Darauf wird die Mittleraufgabe und ihre Lösung durchaus in der herkömmlichen Weise entwickelt. Die Wendung begegnet zwar nicht, daß Gott versöhnt wurde, doch wird das versöhnende Opfer expiatorisch genannt.[3]) Endlich aber wird weiter gefragt: „wie sieht es mit der Versöhnung der Menschen aus? Wie werden sie dazu gebracht, ihre Feindschaft gegen Gott abzulegen?“ Die Antwort führt die fortgehende Bedeutung und Wirkung des erhöhten Mittlers neben der dauernden Giltigkeit seines „Versöhnungswerkes“ aus.[4]) Wie selbst der am meisten ausschreitende „Pleuracultus“ Zinzendorfs die Person des Heilandes nicht auf die Dauer aus dem Mittelpunkte seines Lebens und Lehrens gerückt hat,[5]) ebenso tritt die allein herrschende Bedeutung der Person Christi in Spangenbergs maßvoller Darlegung entgegen. Man findet bei ihm nicht einmal einen Abschnitt, der ausdrücklich von dem Werke Christi handelt, geschweige von der Versöhnung in Sonderheit; es faßt sich vielmehr alles in die Aussage „von Jesu Christo unserm Heilande“ zusammen.[6]) Und hier ist das Biblische nach alten Gesichtspunkten ohne begriffliche Zuspitzung aufgeführt.

Die lateinisch schreibende Theologie hatte nach dem obigen Berichte der an ihre Stelle tretenden deutsch schreibenden Dogmatik keinen Anlaß gegeben, Versöhnung zu einem umfassenden Grundbegriffe zu machen. Zuerst bewegt diese sich auch ganz in den alten Bahnen. J. G. Töllner

---

[1]) Vgl. übrigens das oben S. 16 aus Bengel Mitgeteilte. [2]) Idea fidei fratrum od. kurzer Begr. d. chrl. Lehre 1779 (geschr. 1778). S. 149 f. 152. [3]) S. 156. [4]) S. 161 f. [5]) Bernh. Becker, Zinzendorf. H.-Pl. R.-Enc. 2. A. 17. S. 538. 541. [6]) a. a. O. §§ 63—83.

entwickelt [1]) seine Lehrsätze aus biblischen Stellen; er legt der Ausführung vom hohepriesterlichen Amte 2. Kor. 5, 19. 21 zu grunde und behandelt dort Rechtfertigung, Begnadigung oder Versöhnung als Wechselbegriffe. Die Definition lautet: „Derjenige versöhnet jemand einem andern, der ihn bewegt, ein ihm zugefügtes Unrecht zu vergeben. Christus hat durch seine dargebrachte vertretende Genugthuung Gott bewogen, den Menschen Gnade widerfahren zu lassen, folglich ihnen die Sünde zu vergeben. Folglich hat er dadurch Gott den Menschen versöhnt.“ „Christus war in seinem Leiden ein blutiges Versöhnopfer für die Menschen.“ Der Sinn des Ausdruckes ist damit genügend festgelegt. Wenn derselbe Töllner mit seiner Abhandlung über den thätigen Gehorsam Jesu die Verhandlung eröffnet hat, welche auf die Beseitigung der Lehre von einer genugthuenden Versöhnung hinauslief, [2]) so bleibt doch im Verlaufe dieser Streitigkeiten zwischen Aufklärern, Supranaturalisten und Vermittelnden vorerst der Wert der Ausdrücke derselbe. Und zwar rückt eben dieser Streit nun das Wort Versöhnung erst recht in den Vordergrund. G. F. Seiler [3]) schreibt „Ueber den Versöhnungstod Christi“ zwei Bände, und die entscheidende Frage für ihn ist dabei die, ob Christi Tod auf den Begriff der Strafe bezogen werden dürfe. Es ist deutlich, daß ihm der Ausdruck durchaus mit der biblischen Sühne zusammenhängt, als Vermittelung oder Verursachung der Sündenvergebung. [4]) Zuletzt kommt er vollends auf eine Rechtfertigung der Genugthuung an die göttliche Strafgerechtigkeit hinaus. [5]) Zwar hebt er die Bedeutung für das Schuldbewußtsein hervor und macht die Leugnung einer Umstimmung Gottes durch Christum zu seinem Ausgangspunkte. [6]) Aber er legt den Erfolg doch nicht nur in das Innere der Menschen, sondern spricht von einer Veränderung des Verhältnisses zu Gott. [7]) Davon will freilich C. Ch. Flatt nichts mehr wissen. Zwischen beiden ist Kants Religionsphilosophie mit ihren symbolischen Interpretationen bekannt geworden. Für ihn ist der Tod Jesu eine auf Zeitvorstellungen berechnete sinnliche Versicherung oder ein Symbol der Gnade Gottes gegen die Sünder. [8]) Dabei aber versteht er unter

---

[1]) System d. dogm. Theol. 1775. 2. B. S. 234. S. 239, 4. S. 253. vgl. S. 489 zu Röm. 3, 24. 25, wo er ἱλαστήριον mit Versöhnopfer wiedergibt. [2]) Baur S. 479 f. Ritschl, Recht u. Vers. 1 §§ 52 f. [3]) Ueb. d. Vers. Chr. 1. T. 2. A. 2. T. 1782. [4]) 1 S. 93 f., bes. S. 141 f. [5]) 2 S. 402 f. [6]) 1 S. 14 f. [7]) 1 S. 327. 328. [8]) Philos.-exeg. Unters. üb. d. L. v. d. Vers. d. Menschen mit G. 1797. 1798. 1 S. 102 f. 236. Im Anschluß an Kant.

Versöhnung durchaus eine propitiatorische Leistung, „eine Besänftigung höherer Wesen“, wie sie auch in den Religionen aller Zeiten und Nationen unzertrennlich zusammenhangen.[1]) Nach diesen Beispielen wird man finden, daß der Durchschnitt der damaligen Denk- und Redeweise treffend in einer Nomenclatur der Dogmatik aus jenen Tagen gezogen sei, die nun vorzuführen ist.

K. G. Bretschneider[2]) nennt Versöhnung einen bildlichen Ausdruck, der von dem jüdischen großen Versöhnungstage hergenommen sei. In der Darbringung des Opfers sei die Versöhnung mit Gott symbolisch dargestellt. Dieselbe bildliche Rede bezeichnet göttliche Strafgerechtigkeit als Zorn und Ungnade. „Ohne Bild ist also eine Versöhnung mit Gott die Aufhebung der göttlichen Strafen und die Erwerbung eines glücklichen Zustandes.“ Die breitere Ausführung[3]) bezieht das Erlöserwerk im Mittleramte auf die Befreiung von den Strafen der Erbsünde und von ihr selbst. Die erste ist in Versöhnung und Rechtfertigung gegeben. In weitläufiger Auseinandersetzung mit den Streitigkeiten über den Punkt wird doch immer der Begriff dahin bestimmt, daß es sich um die Wirkung des Werkes Christi auf die Entledigung von dem reatus poenae handelt. Freilich faßt die Vernunftkritik das dann als Anthropopathie, die keine Veränderung in Gott, sondern entweder die objective Möglichkeit des Straferlasses oder, auf den Menschen bezogen, die subjective Hoffnung dieses Erlasses und das Bewußtsein eines dadurch veränderten Verhältnisses zu Gott **und Welt**[4]) bezeichnen kann.[5]) Weil Gott zur Vergebung geneigt war, stiftete er die Versöhnungsanstalt. — In diesen Sätzen spiegelt sich weiter die vielseitige Bewegung ab, welche zur Auflösung der bisherigen Lehrweise nach Inhalt und Form führte; und zwar bediente sie sich zunächst zur Beseitigung des Inhaltes noch derselben Terminologie wie die angefochtene Dogmatik. Die oben genannten Bücher, wie andre derselben Zeit, wenden viel Raum und Mühe auf den Bericht und die Beurteilung der bisher vorgetragenen dogmatischen Fassungen der Dinge, und das hielt sie in

[1]) 1 S. 3 f. — Der 2. T. trägt sogar — irrtümlicher Weise? — den Titel: „von der Vers. Gottes mit den M.“ Das ist jedenfalls ein Beweis, wie geläufig diese Fassung noch in der Litteratur war. [2]) Versuch e. syst. Entw. aller i. d. Dogm. vorkommenden Begriffe 1805, S. 361 f. [3]) Handb. d. Dogm. 2. A. 1822 B. 2 S. 217. 228 f. [4]) Nicht von Bretschn. gesperrt. — Man wird das Vorspielen der Gedanken bemerken, welche sich einstellen mußten, wenn aus den göttlichen Strafen für die Auffassung Uebel wurden, bloß peinlich empfundene Lebenshemmungen. [5]) ebd. S. 310.

Zusammenhang mit der herkömmlichen Terminologie. Sie sind darüber ebenso breit, als sie von der Sache an sich wenig zu sagen hatten. Wie fortan für die Theologen eine Veränderung in Gott und Gottes Stellung zu den Menschen undenkbar wurde und daher für sie nur das Problem übrig blieb, was und wie es sich im Bewußtsein der Menschen ändre, hat A. Ritschl scharfsichtig im siebenten und achten Capitel seines geschichtlichen Teiles dargelegt. Das entleerende Ergebnis tritt sehr deutlich bei Wegscheider heraus, wenn ihm die Heilandswirksamkeit Jesu für das Urteil der fortiores in seiner Lehrthätigkeit aufgeht und die Sündenvergebung „in der Ueberzeugung des Sünders von der unveränderlichen Liebe Gottes gegen ihn besteht und einzig und allein durch die selbstthätige Besserung des Sünders, nicht aber durch irgend ein andres von ihm selbst oder einem andern ausgehendes Hilfsmittel bedingt ist“. Danach bemißt sich, was als Sinn für die Erinnerung an die Versöhnung übrig bleibt: peccator, saluti suae consulens, Jesum Chr. tanquam servatorem, morali quasi sensu homines deo reconciliantem, pie amplectatur.[1]) So ist die socinianische Lehre nach dem vergeblichen Kampfe von Jo. Gerhard bis Grotius zur öffentlichen Meinung der lutherischen Theologen geworden.[2])

Daß eine gründliche Lockerung im Verhältnisse zu der überlieferten Lehrweise erforderlich war, um mit unbefangenem Sinne auch nur die Ausdrucksweise an der Schrift zu prüfen oder zu sichten, das belegt das Beispiel G. Chr. Knapps.[3]) Er setzt das ganze Geschäft Christi in die Erlösung und teilt dann ein: erstens Befreiung oder Erlösung von den Strafen der Sünde mit ihrer Frucht in der Rechtfertigung und zweitens Befreiung von der Herrschaft und Macht der Sünde durch Christi Unterricht in Lehre und. Beispiel. Jene erste Befreiung ist dann die Versöhnung Christi und ihre Frucht. Es ist klar, daß hier durchaus die expiatorische Fassung herrscht, und das ist in der That so sehr der Fall, daß es dem sorgfältigen Ausleger des neuen Testaments hat begegnen können, zu schreiben: „wenn es im neuen Testamente heißt: *θεὸς ἡμῖν καταλλάτεται* (!!), so heißt das, er hebt die Aeußerungen seines Mißfallens, die Strafen der Sünden auf.“ (S. 249.)

---

[1]) Instit. theol. ed. 7. 1833. S. 506. 501 f. Für die gewundenen lateinischen Sätze ist oben die Anführung W.'s aus Röhrs christol. Predigten aus N. b eingesetzt, welche gerade heraus spricht. [2]) So darf man sagen, denn jener Arminianer blieb noch weiter hinab der Halt für die lutherischen Supranaturalisten. [3]) Vorles. üb. d. Glaubensl. hg. v. Thilo 1827. 2. T. S. 232. 238 f.

Hier ist der Text nicht nur kirchlich verstanden, sondern er ist überhaupt erst geschaffen.

Nach jenem Bruche mit dem Ansehen der Ueberlieferung ist aber auch der Blick für das Eigentümliche der Bibel aufgegangen, so daß man auch ohne moralische Interpretation der Symbole und ohne Ausmerzung jüdischer Zeitideen selbständig denken lernen mag. Das zeigen andre Gegner des Rationalismus. F. H. C. Schwarz behandelt die dargebotene Gnade oder das Verdienst Christi als (negativ) Versöhnung und (positiv) Vermittelung der Gotteskindschaft. „Die Theologen wollten erklären, wie Gott mit dem Menschen, statt zu zeigen, wie der Mensch mit Gott versöhnet wird.“ Die Versöhnung hebt die Trennung von Gott auf; hierdurch wird die Strafe der Sünde erlassen, und ihre Folgen zu Besserungsmitteln und das „Grundböse verliert die Herrschaft“. In ihr offenbart sich Gott als Liebe.[1]) — Gründlicher schließt G. Menken seine wirksam gewordene Verwahrung gegen die othodoxe Versöhnungslehre an die heilige Schrift an.[2]) Zwar bleibt er noch bei dem alten Sprachgebrauch. Er knüpft nach dem Hebrbr. die Versöhnung an das Opfer und denkt also an die Sühne; sie ist vornehmlich in Jesu Tod geschehen und stammt aus der errettenden Gerechtigkeit Gottes. Sie bedingt die Rechtfertigung und mit ihr zusammen Heiligung und Herrlichkeit der Menschen.[3]) Bei genauerer Auseinanderlegung findet er aber die „Versöhnung der Sünde“ durch die Vernichtung der Sünde in der menschlichen Natur vollzogen, und darauf bezog sich das Opfer.[4]) Dann aber folgt mit starker Betonung die Verwahrung gegen die kirchliche Lehre. Die Schrift sagt: „Gott hat die Welt mit ihm selber versöhnet, niemals daß Gott sich oder Jesus Christus Gott versöhnet habe“.[5]) Röm. 5, 12 f. stehen einander Sünde und Versöhnung gegenüber. Von einer Strafe, die Christus erduldet habe, ist nirgend in der Bibel die Rede; die beiden Stellen Jesaja 53, 5 und Gal. 3, 13 sind anders zu verstehen, die erste auch anders zu übersetzen.[6]) — Man wird nicht ver-

[1]) Grundriß der kirchl. protest. Dogm. 2. A. 1816. S. 112 f. Von einer genauen Unterscheidung der bibl. Ausdrücke ist § 118 nicht die Rede, also auch nicht von einer Betonung von 2. Kor. 5 gegen den deus reconciliatus. [2]) Versuch einer Anleitung z. eign. Unterricht i. d. Wahrheiten der h. Schr. 1805. 3. A. 1832. Schriften. Heyse, Bremen 1858. B. 6. — Was, namentlich in den Homilien über den Hebrbr. ausführlicher vorgetragen wird, hat M. hier, und zwar wieder in seinen letzten Tagen, kurz und scharf gefaßt. Deshalb begnüge ich mich mit dem Versuch. [3]) S. 179. 182 f. [4]) S. 190 § 6. [5]) S. 192 § 10. [6]) S. 193 f. §§ 13. 14. S. 198. 200. 202 f.

kennen können, wie sich hier aus tiefem Verständnisse des Biblischen heraus ein Sinn dafür entwickelt hat, daß in der Fassung von der placatio dei etwas beiden Testamenten Fremdes in das Verständnis der Schrift hineingekommen war. Und das hat auch nachgewirkt, wenn auch nicht sogleich.[1])

Wenn nun nach A. Ritschl[2]) zuerst Tieftrunk die Versöhnung vornehmlich in der Aufhebung des Schuldbewußtseins erkennen wollte, so tritt damit der Umschwung in den Gesichtskreis, den Schleiermachers christlicher Glaube zu voller Wirkung gebracht hat. Mit ihm wird die Wirkung Christi durchaus in das Innenleben der Christen verlegt. Die letzten entscheidenden Grundgedanken brauchen nicht wiederholt zu werden. Ohne auf die biblische Terminologie genauer einzugehen, bedient Schl. sich der herkömmlichen dogmatischen Ausdrücke, um seine Anschauungen an sie zu knüpfen.[3]) Indem er als Inhalt des Gnadenbewußtseins die Erlösung nennt, stellt er den bloß phänomenologischen Wert dieses Ausdruckes durch die Aussage fest, daß von Gott aus betrachtet die Erlösung vielmehr Vollendung der Schöpfung sei.[4]) Beides vollzieht sich durch die „mystische“ Verbindung der Sünder mit Christo und seinem Gottesbewußtsein. Die Aufnahme in die Kräftigkeit desselben und damit die Ueberwindung der Sündhaftigkeit heißt seine erlösende Thätigkeit.[5]) Wenn neben sie noch eine andre Auffassungsweise tritt, so ist diese zweite eben nur als Begleiterscheinung jener zu achten. Das kommt schon darin zu Tage, wenn doch jene erste den Namen trägt, der zugleich als umfassende Bezeichnung dient. Die andre, die Seligkeit ist ja das befriedigende Innewerden der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Daß dieses Verhältnis durch Christum auch im Bewußtsein des Erlösten eintritt, ist die versöhnende Thätigkeit des Erlösers.[6]) „Als Einwirkung auf den einzelnen können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben.“ Den Anfang des Erlebnisses der Versöhnung bildet das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit; das erste des versöhnenden Momentes ist die Sündenvergebung.[7]) Das

[1]) J. Ch. K. Hofmann soll nicht verhehlt haben, daß Menkens Schriften für ihn von entscheidender Bedeutung gewesen sind. [2]) Rechtf. u. Vers. 1 § 59. [3]) Man wird nicht fehlgreifen, wenn man sich darüber an Bretschneider orientiert. [4]) D. chr. Glaube. 4. Ausg. 1842. B. 2 S. 10. S. 15f. [5]) S. 29. 94 f. [6]) S. 102 f. [7]) S. 105.

zweite, in der Darstellung aber Vorangestellte, daß „sich der Erlöste niemals von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt findet, weil es sein ihm mit Christo gemeinsames Leben nicht treffen kann“.[1]) Die Behandlung des hohepriesterlichen Amtes[2]) führt nur diese Gedanken in einer Kritik der überlieferten Anschauungen weiter durch. — Was hier als Bedeutung der Versöhnung bezeichnet ist, besteht klar in demjenigen, was von der herkömmlichen Fassung übrig bleibt, sobald mit voller Entschlossenheit die letzte Erinnerung an den deus reconciliandus und reconciliatus beseitigt wird. Es erübrigen eben die Gegenstände des Ablasses: „Schuld und Pein“.[3]) Die Uebel gewinnen ein andres Ansehen, weil „die alte Beziehungsweise alles Uebels auf die Sünde“ mit „dem Verschwinden des alten Menschen oder der mit dem natürlichen Zustande verbundenen Unseligkeit“[4]) auch verschwindet. Es handelt sich um die Aufhebung des uns durch Gottes Heiligkeit geordneten Gewissens.[5]) Von einer Veränderung in dem Verhältnisse zu Gott, bei welcher Gott selbst irgendwie beteiligt wäre, kann nach Schleiermachers Gottesidee nicht die Rede sein. Deshalb fallen diese Vorgänge schlechterdings und allein in das menschliche Bewußtsein. Sie werden nun unter „dem Geschäft des Erlösers“ erörtert. Dann folgt, „wie sich die Gemeinschaft mit dem Erlöser in den einzelnen Seelen ausdrückt“, und hier erscheint diese Gemeinschaft als verändertes Verhältnis zu Gott in der Rechtfertigung, als veränderte Lebensform in der Bekehrung. Das erste ist sichtlich nur der Reflex der Bekehrung, weshalb es auch, zwar vor ihr erwähnt, aber nach ihr behandelt wird. Die Anordnung erweckt den Schein, als sei die Rechtfertigung eine Wirkung der Versöhnung; gemeint ist indes doch nur, daß das Wort eine etwas andre Betrachtungsweise desselben Vorganges im Bewußtsein ausdrückt.[6])

Diese Feststellung der beiden Begriffe Erlösung und Versöhnung hat nun solchen Eindruck gemacht, daß Baur sie für die gewöhnliche erklärt, obwohl er nur Schleiermacher dafür anführt;[7]) vermutlich hat seine Handhabung derselben in seiner geschichtlichen Darstellung vornehmlich dazu beigetragen, der Bestimmung weite Verbreitung zu schaffen: Erlösung Befreiung von der Macht der Sünde, Versöhnung Befreiung von der Schuld. Aber die gewöhnliche war sie zu jener Zeit nicht; das beweist ein Rückblick auf Bretschneider und Knapp.

---

[1]) S. 104. [2]) S. 128 f. [3]) Vgl. oben S. 5. [4]) S. 105. S. 1. [5]) B. 1 S. 460 bis 475; vgl. J. Müller, chl. L. v. d. Sünde. 3. A. 1849. 1. B S. 477—494. [6]) a. a. O. B. 2 S. 161. 165—168. 190. [7]) a. a. O. S. 5.

Ja, K. Hase unterscheidet diese Begriffe gar nicht.[1]) Ueber Versöhnung aber wiederholt er in gegensätzlicher Beziehung auf den überlieferten Begriff: „nicht sowohl Versöhnung Gottes mit dem Menschen, als des Menschen mit Gott, denn nur im Bewußtsein des Menschen über sein Verhältnis zu Gott geht eine Veränderung vor“. Von einem Rückgang auf Paulus findet sich dabei keine Spur; es wirkt nur der philosophische Gottheitsbegriff. Die Ankündigung dieser Anschauung von Gott macht das Evangelium aus; sie ist „der Fundamentalartikel von der Erscheinung des Christentums“ und eins mit „dem Fundamentalartikel aller Religion (Liebe)“.[2]) Der Sinn aber dieser Versöhnung besteht darin, was „philosophisch entschieden“ ist, „daß die alleinseligmachende Religion die Barmherzigkeit Gottes ist und der Glaube an sie, als unvergänglicher Trost für ein ernstes Gewissen“. Die Wissenschaft streitet noch, ob „diese Religion und Seligkeit nicht außer Christo bewirkt werden konnte; historisch entschieden ist, daß sie der Christ wenigstens mittelbar der in der Kirche fortgepflanzten religiösen Bildung danke“.[3]) — In diesen Sätzen Hases scheint allerdings der Begriff der Versöhnung so alles geschichtlich Positiven entkleidet, daß er sich schließlich mit dem der Religion überhaupt deckt, zumal wenn dahinter der Gedanke Hegels tritt, daß die Gottheit oder die Idee in dem Gottesbewußtsein der Menschheit zum Bewußtsein komme. So stellt es sich in der Einleitung Baurs dar, die mit dem Satze beginnt: „Die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott oder Gottes mit dem Menschen ist der Mittelpunkt jeder Religion.“ Die gesamte Geschichte langt dann in seiner Darlegung bei „dem durch die ganze vorhergehende Entwickelung bedingten letzten Fortschritte des Dogmas“ an, welche Hegels Gedanken zustimmend formuliert: „wie ja überhaupt die Religion, deren Mittelpunkt die Lehre von der Versöhnung ist, ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als das werdende Bewußtsein der Einheit Gottes und des Menschen“.[4]) Diese Anschauung wiederholt in voller Deutlichkeit, indem er die Selbstauflösung des kirchlichen Dogma in kurzen Zügen vorführt, D. F. Strauß.[5]) „Das Wissen, daß der Gegensatz von Substanz und Subject . . . im grunde aufgehoben, nicht

[1]) Lehrb. d. ev. Dogm. 1826. Der Rückweis zu Erlösung im Index verweist auf die Abhandlung, in welcher der Ausdruck nicht hervortritt, statt dessen der der Versöhnung. S. 367 f. [2]) S. 373. 374. Der Schlußsatz scheint dieses als die Anschauung des Vf. zu bezeichnen. [3]) S. 387. [4]) Baur a. a. O. S. 712. 718. [5]) D. chrl. Glaubensl. 1840 f. B. 2, bes. S. 291 f.

vorhanden sei, ist nach Hegel an sich die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieses an sich aber erhält für das nichtbegreifende Bewußtsein die Form eines Seienden und ihm Vorgestellten ..... es wird als vergangene Geschichte vorgestellt. .... Daß hiebei für die wirkliche Geschichte .. keine Art von wesentlicher Wichtigkeit im modernen Bewußtsein übrig bleibe .. erhellt von selbst. .... Die speculative Versöhnungslehre (ist) dieselbe Vergeistigung der gemeinten Geschichte auf dem Wege des Begriffes, wie die kirchliche Rechtfertigungslehre in der Weise der Vorstellung."[1])

So war die subjectiv-psychologische Auffassung der Lehre in jähem Laufe bis zur Erkenntnis der Phänomenologie oder vorläufiger unvermeidlicher Bewußtseinstäuschungen und für den dogmatischen Ausdruck bei einer durch den Begriff entleerten Terminologie angelangt. Die Bewegungen innerhalb der Theologie vollzogen sich in einem halben Jahrhundert von 1768, als Töllners Abhandlung sie einleitete, bis zu Schleiermacher und Hegel. Sie spiegeln in der Schulsprache die Bewegung der Geister ab; ihre Bedeutung für das innere Leben der damals geistig Mitlebenden bezeichnen zwei Stimmungsäußerungen aus der die Gemüter beherrschenden Dichtung. 1748 singt Klopstock „der sündigen Menschen Erlösung":

Siehe da bin ich mein Vater. Ich will des Allmächtigen Zürnen,
deine Gerichte will ich mit tiefem Gehorsam ertragen.
Du bist ewig. Kein endlicher Geist hat das Zürnen der Gottheit,
keiner je, den Unendlichen tötend mit ewigem Tode,
ganz gedacht und keiner empfunden. Gott nur vermochte
Gott zu versöhnen. Erhebe dich, Richter der Welt. Hier bin ich.
Töte mich, nimm ein ewiges Opfer zu deiner Versöhnung!

Und der folgende Doppelschwur:

ich schwöre dir bei mir selber,
der ich Gott bin: ich will die Menschen erlösen.
Ich bin ewig und schwöre dir, Sohn: ich will die Sünde vergeben.[2])

Es ist klar, was diesem Sänger der „Gott Versöhner" bedeutet und wie er in der kirchlichen Ueberlieferung lebt, wenn sich ihm auch

---

[1]) S. 333. 346. Vgl. dazu die ausführliche Entwickelung Biedermanns, Chl. Dogmatik 3. T. II, 2, 3 und III, 2, 1. [2]) Messias 1. Gesang 122 f. 137. 138. 144. 145.

alles in Stimmung umsetzt.[1]) 1796 konnten die Horen von dem Dichterkönige das 52. venetianische Epigramm bringen:

Jeglichen Schwärmer schlagt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre;
kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne ein Schelm.

Das war ja nicht sein einziges und namentlich auch nicht sein letztes Wort über Jesum. Allein die im 66. Epigramm unflätig ausgesprochene Abneigung gegen das Kreuz hing bei ihm mit seinem leidenschaftlichen Pelagianismus zusammen.[2]) Den hat er aber nie abgelegt. Denn ohne ihn war seine tiefste Ueberzeugung, sein Aristokratismus, nicht zu behaupten. Diese rein natürliche Anschauung von dem Ereignisse, vor dem noch Klopstock anbetete, und ihr schroffer Ausdruck samt abschätziger Rede über das „Märchen von Christus"[3]) ist ja auch nicht das letzte Wort der Art in der Litteratur geblieben, welche für den Durchschnitt der Mitlebenden den geistigen Besitz bietet und benützt. Jene herausfordernden Urteile des unbedingt verehrten Heros in seiner vollen Manneskraft haben wirksameren Wiederklang gefunden, als die vorsichtigen Betrachtungen des Greises über den Christus, den ebenso zu verehren, wie die Sonne, „durchaus in seiner Natur war".[4])

Dieser Seitenblick scheint ein völliges Abbiegen von der Untersuchung über die Terminologie. Und doch ist es nicht so. Es handelt sich ja hier nicht um bloße Schulausdrücke. Diese Bezeichnungen hängen mit dem kirchlichen Leben zusammen und haben ihren Wurzelboden letzlich an der Bibel. Ihr Auftauchen, ihr Herrschen, ihr Verschwinden läßt nicht nur auf die Art des Christentumes der Zeiten zurückschließen, es wird bisweilen mehr durch die Bewegungen des christlichen Lebens hervorgerufen als durch den Gang dogmatischer Forschung. Und so

---

[1]) Vgl. dazu Vilmar, Gesch. d. deutsch. Nat.-Litt. 3. A. 2. B. S. 123 f. [2]) Vgl. die bequeme Zusammenstellung von Th. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse üb. s. Stellung zur Religion 1888. Aus den Epigr. S. 157, 740. 741. Vgl. S. 156, 738. Man könnte das 66. Epigr. lediglich auf das römische Kreuzschlagen beziehen, wenn es nicht neben den andern, zumteil von Vogel nicht angeführten Aeußerungen stände. — S. 87, 458. S. 103, 517. S. 171, 790. Und die heftigen Urteile über Kants „radikales Böse" S. 107, 538. 176, 805. 177, 812. [3]) Ebd. S. 156, 738. [4]) Ebd. S. 162, 759. — Der geschichtliche Rückblick darf nicht übersehen, wie der beginnende Goethecult, das Erscheinen seiner ersten Gesamtausgabe in 60 Bänden und die Popularisierung Hegels durch F. D. Straußens Leben Jesu einander in die Hände gearbeitet haben.

ist es beachtenswerter Weise nicht eine wissenschaftliche Arbeit, sondern eine ursprünglich als Tractat entworfene Schrift, welche aus dem Denken der pietistischen und herrnhutischen Kreise heraus das Stichwort von Klopstock wieder aufnimmt und die Versöhnung als die eigentliche Leistung Christi zuerst wieder hervorhebt, nämlich Tholucks Lehre von der Sünde und vom Versöhner 1823. Für diese Betrachtung fällt das Gewicht nicht auf genauere theologische Begriffsbestimmung, sondern darauf, ob die Bezeichnung den Doppelwert der Lutherbibel behält oder — nach der von A. Ritschl eingeführten Unterscheidung —, dem Typus Abälards folgend, nur einen Vorgang in den Menschen bezeichnet. Dieses letzte ist bei Tholuck nicht der Fall, wie deutlich noch aus seiner ungefähr gleichzeitigen Auslegung von Röm. 3, 24—26 hervorgeht. Da braucht er versöhnen für das cultische Bedecken und zugleich für die neutestamentliche „Versöhnungsanstalt", bei der Gott gerecht sein und zugleich rechtfertigen kann.[1])

So tritt nun die alte Beziehung des Ausdruckes auf die Bedeutung, welche Christo und seinem Werke noch abgesehen von den Vorgängen in den Herzen der Christen zukomme, auch in der wissenschaftlichen Litteratur in den Vordergrund. Er wird die Ueberschrift für geschichtliche und monographische Darstellungen und in Encyklopädien[2]) und nimmt in den Dogmatiken vielfach eine beherrschende Stellung ein. Die Berechtigung dazu konnte man nicht aus der früheren Geschichte der Theologie ziehen; man knüpfte eben an jene Entwickelung der Theologie an, während deren die Versöhnung so eifrig besprochen wurde, weil man sie als unberechtigtes Altertum beseitigen wollte. Es wird kaum erforderlich sein, eine Statistik des Gebrauches aus der neueren Litteratur auszuziehen. Aber zwei Anlässe müssen auch in diesem Zusammenhange hervorgehoben werden, welche die Litteratur über die Versöhnung vornehmlich anschwellen machten. Der erste ist das Erscheinen von J. Chr. K. Hofmanns Schriftbeweis 1852—55, der andre, länger nachwirkende, A. Ritschls Werk: Rechtf. und Vers. 1870—74.[3]) Hofmann vermeidet in seinem „Lehrganzen" nach Kräften

[1]) Auslegung . . . 1824 S. 94—102. [2]) Zu nennen: Baurs, trotz der berechtigten Ausstellungen Ritschls (Rechtf. 1. B. Einl.), bahnbrechendes, oben oft genanntes Buch. Thomasius, Christi Person u. Werk 3, 1. 2. A. S. 168 f. „die Geschichte der Versöhnung" (!). Die Artikel von Schöberlein und H. Schmidt in der Theol. Real-Encykl. 1. u. 2. A. Endlich A. Ritschls erster Band. [3]) Die Litteratur reichlich Luthardt, Komp. d. Dogm. (8. A. 1887) zum ersten § 55, 5 S. 237 A., zum zweiten § 21, 4 S. 71 A.

dogmatisch-technisch gewordene Ausdrücke, und so kommt Versöhnung erst in den exegetischen Erörterungen vor. In dem sich anschließenden Streite wurde von den Gegnern der ältere Gebrauch mit Betonung wieder hervorgezogen. Bei dieser Entwickelung wurde Ritschls, von ihm selbst so bezeichnetes, Einbiegen auf den Abälardischen Typus, mit bestimmter Abzielung auf eine feste Terminologie und die Bildung einer dogmatischen Schule, die es zu fester Methode und Form bringe, um so stärker als Gegensatz empfunden. Dieser bedeutsame kritische Punkt in der Entwickelung der Terminologie muß bestimmt herausgehoben werden. Es kommt ja sehr darauf an, mit welchem Hintergrunde eine Stellungnahme sich vollzieht. Wenn man Schleiermacher mit seinem Zeitgenossen Wegscheider zusammenstellt, dann versteht man, daß zunächst mehr seine Wiederaufnahme des Positiven aus der früheren kirchlichen Entwickelung Eindruck machte, als seine tiefgreifenden Abweichungen. Ritschl stand im Gegensatze zu der theologischen Restauration pietistischer und orthodoxistischer Färbung, und hob das selbst kräftig hervor. Deshalb ist auch seine Terminologie in ihrer sachlichen Bedeutung eindrücklicher geworden.

Diese sachliche Bedeutung zu bestimmen und in ihrer Giltigkeit zu prüfen, ist hier nicht die Aufgabe.

In diesem Bericht über die Terminologie scheint mir nur noch die Behandlung folgender Punkte unumgänglich: Schleiermachers Unterscheidung von Erlösung und Versöhnung, die Stellung zu der biblischen Ausdrucksweise und die weitere Gruppierung der Dogmatiker unter dem Gesichtspunkte „des Abälardischen Typus".

In Schleiermachers Terminologie ist zweierlei zu unterscheiden, nämlich die Ueberordnung der Erlösung als des umfassenderen Begriffes über die Versöhnung und die Beziehung der Erlösung auf die Kräftigung des neuen Lebens samt ihrer Voranstellung vor die Versöhnung, die auf die Hemmungen des neuen Lebens bezogen wird. Es wird wohl für jene Ueberordnung von Einfluß gewesen sein, daß allgemein die Bezeichnung Erlöser für Jesus in Aufnahme kam, als man abgeneigt wurde, ihn den Versöhner zu nennen. Der Ausdruck Heiland ist, wenn mich meine Beobachtung nicht täuscht, außerhalb der Lieder und Predigten, wo er ursprünglich heimisch war, erst im Laufe unsers Jahrhunderts mehr in Gebrauch gekommen. So vertritt Erlöser zugleich den Ausdruck σωτήρ, Erretter; und das entspricht der Neigung, welche die Erlösung selbst lieber als Neuschöpfung oder Vollendung

fassen mochte und sich so bei diesem Namen von der Erinnerung an Schuld und Strafhaft befreit sah. Uebrigens konnte jene Anordnung der Begriffe formal sich an die orthodoxe Dogmatik anschließen, wenn z. B. Hollaz als Zweck des hohepriesterlichen Amtes Christi ex parte nostri die redemtio bezeichnet; freilich nachdem a parte dei die demonstratio iustitiae et misericordiae vorangestellt ist.[1]) Ebenso darf diese Anordnung sich auf Röm. 3, 24 f. berufen, solange sie Versöhnung lediglich oder überwiegend als Wiedergabe von *ἱλασμός* ansieht. Allein diese Berufung ist doch nur unter der Bedingung berechtigt, daß Erlösung denselben Wert hat wie *ἀπολύτρωσις*. So ist es bei Hollaz. Dagegen diese Berufung wird unzulässig, sobald man die Unterscheidung der Erlösung von der Versöhnung nach Schleiermachers Bestimmung beibehält, da es unbestreitbar ist, daß im neuen Testament *ἀπολύτρωσις*, wo es nicht eschatologisch bezogen wird, den Sinn von Sündenvergebung hat und so auch in jener Stelle im Römerbriefe.[2]) Da nun auch die Befreiung von Vergänglichkeit und Tod mit darunter befaßt wird, so wäre eine Ueberordnung des Begriffes berechtigt, sofern er auch die Folgen der Versöhnung mit bezeichnet. Verwirrend jedoch ist eine Verwendung, welche verwischt, daß Erlösung in der Bibel wie im Katechismus dem Grundsinne nach die Befreiung von allen Schäden bedeutet,[3]) unter denen „das Bewußtsein der Strafwürdigkeit" oben an steht. Vollends muß es mit den Paulinischen Aussagen über die *καταλλαγή* in unentwirrbare Verwickelung bringen, wenn man Erlösung, ungefähr in dem Sinne von Wiedergeburt, der Versöhnung an die Seite stellt und sachlich vorordnet;[4]) denn die einmalige Versöhnung der Welt mit Gott kann nicht die Wirkung der Heilszueignung an die einzelnen Glaubenden sein.[5]) Gewiß ist es wünschenswert, daß man nicht wieder zu der Sorglosigkeit in betreff dieser Ausdrücke zurückkehre, die in der alten protestantischen Dogmatik trotz allen Definitionseifers waltet. Nimmt doch redemtio

---

[1]) a. a. O. S. 751. 752. Budde überschreibt die ganze Abhandlung über Christi Person und Werk de redemtore hominum. Vgl. übrigens oben S. 15 f.
[2]) Cremer, bibl.-theol. Wörterb. S. 630. [3]) Klaiber, neutestl. L. v. d. Sünde u. Erlös. 1836. S. 84 f. Sonst behält er die Unterscheidung von Schl. bei, z. B. S. 178. [4]) Der unbiblischen und verwirrenden Bestimmung des Begriffes Erlösung im erörterten Sinne bin ich selbst noch teilweise in der 1. A. meiner „Wissenschaft" S. 327 f. gefolgt. Dagegen vgl. 2. A. S. 305 f. [5]) Daß mit dieser Bestimmung der Schleiermacherschen Gedanken ihm nicht Unrecht geschehe, vgl. Ritschl a. a. O. 1. A. 1. S. 500 f.

dort durchaus keine selbständige Stelle ein, gewinnt bei den Scholastikern keine feste Definition [1]) und verschwindet bis zu den Supranaturalisten hinab unter den Synonyma für Satisfaction.[2]) Kein Versuch aber wird sich dauernd zweckdienlich erweisen, der nicht die Regeln anerkennt, welche A. Ritschl aufgestellt hat, sich am neuen Testament auszuweisen und mit der Geschichte der Dogmatik auseinanderzusetzen.

Den Anschluß nun an die „Grammatik des heiligen Geistes“ in dem neuen Testamente hat in diesem Punkte, soweit ich sehe, am durchgreifendsten C. J. Nitzsch unternommen. Zwar den Begriff der Erlösung hat er nicht näher bestimmt, sondern in unbestimmter Allgemeinheit vorangestellt;[3]) dagegen in der Erörterung über die Versöhnung geht er geflissentlich auf Paulus zurück und unterscheidet *καταλλαγή* von *ἱλασμός* und zwar auch dogmatisch. Indem er schreibt „die Schrift lehrt in der Versöhnung eine Versühnung“ macht er, meines Wissens in diesen Verhandlungen zuerst, auch einen Unterschied im deutschen Ausdrucke, der zwar sprachgeschichtlich kein Recht haben wird, aber für die theologische Behandlung des biblischen Stoffes sich seitdem ziemlich durchgesetzt hat. Die Sühnung ist ihm vollzogen durch die stellvertretende Uebernahme von Strafleiden, die Versöhnung der Act Gottes, in welchem er die Welt sich wieder aneignet und zuwendet.[4]) Dieser Act, durch die Sühnung bedingt, ist „eine erste unbedingt allgemeine göttliche Rechtfertigung der Sünder in Christo; Rechtfertigung aber ist Erlösung von der Herrschaft der Sündenschuld, aber doch eine mitteilende Handlung“.[5]) Wie an andern Punkten ist J. T. Beck der Anregung von Nitzsch auch hier gefolgt. Er unterscheidet Sühne und Versöhnung bestimmt, betrachtet sie aber doch in ihrem notwendigen Zusammenhang, indem die Versöhnung die Sühne als Vollendung mit

---

[1]) Vgl. über Thomas oben S. 6 f. [2]) Vgl. z. B. Budde a. a. O. S. 864, während er doch redemtor an die Spitze gestellt hat. Hutter hat den Begriff überhaupt nicht; gelegentlich kommt servator und salvator vor. [3]) System d. chrl. L. 1829 S. 156 § 123 mischt er *σωτηρία* und *ἀπολύτρωσις* in einander und darum gewinnt er auch für Erlösung den Sinn einer allgemeinen Befreiung, lediglich nach Luk. 2, 38. [4]) Ebd. S. 168 f. Ueber den Ausdruck 6. A. 1851 S. 284 N. Die Darlegung ist in den späteren Auflagen erweitert und sorgfältiger, aber in dem nicht verändert, worauf es hier ankommt. [5]) S. 171. S. 184 § 143. — Die im Blick auf Ritschls Fassung der Rechtfertigung merkwürdige Stelle ist 6. A. S. 286 biblisch geändert: „So ist Christus uns zur Gerechtigkeit gemacht und das ausschließliche Princip aller einzelnen Rechtfertigungen geworden.“

umfaßt. Ist in ihr das Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit in das der Liebesgemeinschaft und Lebenseinigkeit umgesetzt, so ist damit die Liebe und die Gerechtigkeit in den Versöhnten zur wirksamen Eigenschaft geworden, und diese mitteilende Rechtfertigung wirkt sich in der Erlösung von Schuld und Macht der Sünde aus.[1]) W. Geß begnügt sich, die Sühne allseitig biblisch zu erörtern, ohne auf das Verhältnis der Heilszueignung zu ihr näher eingehen.[2])

Achtet man endlich auf die Gruppierung der neueren Dogmatiker nach dem Schema A. Ritschls, so hat er selbst noch als den entschiedensten Vertreter des Abälardischen Typus in der Nachfolge Schleiermachers Alex. Schweizer genannt.[3]) In dessen Ausführungen kommt der Ausdruck Versöhnung kaum vor, und er geht in der ausschließlichen Bezeichnung des Werkes Christi als Erlösung so weit, daß er sogar für nötig hält, nachzuweisen, eine erlösende Einwirkung auf Gott sei ein Unding.[4]) Uebrigens findet sich eine solche Beseitigung des bedeutsamen Begriffes nirgend. In diese Gruppe werden aber noch andre hinein zu rechnen sein. Herm. Schultz setzt die Erlösung in die Offenbarung der Liebe Gottes, die Versöhnung in die Vertretung der Gemeinde und betont, daß die Erlösung der Versöhnung vorangehe.[5]) Kaftan bezeichnet die überlieferte Lehre vom Werke Christi als objective Heilslehre und lehnt sie ab; er folgt Ritschl in der Zusammenordnung von Rechtfertigung und Versöhnung als Wirkung Christi auf die Gemeinde, aber er betont, daß man der Sachordnung nach die Rechtfertigung der von ihm zuerst besprochenen Erlösung oder Wiedergeburt vorzuordnen habe.[6])

Dieser Reihe von Vertretern einer Versöhnung, die sich ledig-

---

[1]) Chr. Lehr-Wissensch. 1841 S. 560 f. 569 f. 577. 597. — Im wesentlichen entsprechend die durchsichtige Darlegung bei Reiff, christl. Glaubensl. 2. A. 2. S. 264 f. Kübel, d. christl. Lehrsyst. 1873 gibt §§ 90 f. den bibl.-theol. Stoff, ohne ihn nachher für eine feste Terminologie zu verwerten. [2]) D. Dogma von Chr. Person u. Werk 1887. S. 64 f., bes. S. 83 f. [3]) B. 1 § 68. [4]) Chr. Glaubensl. B. 2 1869 §§ 125. 126 §§ 131 f. Bes. S. 116 mit dem wunderlichen Satze in der Kritik der Lehre von Genugthuung und Sühne: „als wäre vorerst Gott selbst zu erlösen gewesen, nämlich von seinem Zorn und Grimm oder doch von seinem Gebundensein an die Strafgerechtigkeit", der allenfalls auf Theosophen Anwendung leiden mag, aber wenig Verständnis der alten Dogmatik beweist. Es ist eben die Aeußerung einer auch eigensinnigen Terminologie und einseitigen Betrachtungsweise. [5]) Grundriß d. ev. Dogm. 1890 S. 82—89, bes. S. 83, 4. [6]) Kaftan, Dogmatik 1897 S. 446 f. S. 485 f. S. 510 f., bes. S. 522 f.

lich im Bewußtsein der Menschen oder in ihrem umfassenderen Erleben vollziehe, geht nun eine Verwahrung zur Seite, welche die Versöhnung wenigstens ihrem grundlegenden Teile nach in dem geschichtlichen Erleben Christi vollzogen sieht. Es gehört in gewissem Sinne noch in die Terminologie hinein, ob dann ausdrücklich die Genugthuung oder das Strafleiden[1]) als der Kern des versöhnenden Thuns bezeichnet wird, oder statt dessen die Sühne in ausdrücklicher Unterscheidung vom Strafleiden,[2]) oder ob man allgemeinere Bestimmungen wählt. Immer ist Versöhnung zugleich Bewußtsein des Erlöstseins, aber die Wurzel bildet das versöhnende Thun des Erlösers, und darum bleibt Versöhnung die hervortretende Charakteristik seiner Leistung für uns.[3]) Die einen gehen im Gegensatze zu der rein psychologischen Fassung so weit, daß sie die Doppelseitigkeit des Vorganges betonen und darum sogar wieder von einem versöhnten Gotte reden.[4]) Die andern betonen teilweise ausdrücklich die Unveränderlichkeit Gottes in seiner Liebe, stellen aber die Versöhnung selbständig der Erlösung voran.[5]) Dabei bleibt dann die von Schleiermacher vertretene Unterscheidung dieser Begriffe in Geltung. Da die Auseinandersetzung mit der Lehre von der Genugthuung und vom stellvertretenden Strafleiden nur selten ausbleibt,

---

[1]) Thomasius a. a. O. 2. A. 3, 1 S. 98. Vgl. „Rechtsleistung" bei Kahnis, Luth. Dogm. 3. 1868, S. 380. 382 f. 392 f. Philippi, Kirchl. Glaubensl. 4, 2 S. 26 f. F. H. R. Frank, Syst. d. chrl. Wahrh. 2. 1886, S. 157. J. A. Dorner, Syst. d. chrl. Glaubensl. 2. B. S. 641 f. Herm. Schmid, H.-Pl. R.-Enc. 16 S. 401 f. — W. Kölling behandelt sogar die Satisf. vicaria allein, ohne ihren Zusammenhang mit der Vers. anzudeuten, 1897. 1. B. D. Vorfragen. [2]) Schenkel, Chrl. Dogm. B. 2, bes. S. 857 f. (Die Genugthuung S. 861 ist ausdrücklich nicht im alten Sinne gefaßt.) J. P. Lange, Pos. Dogm. S. 813 f. Fr. Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogm. § 46, 1, 3 (1. A. S. 507 f.). [3]) So vielfach schon in den Ueberschriften z. B. bei Thomasius S. 7. S. 51. J. P. Lange, Philippi a. a. O. u. s. w. Die oben genannten monographischen Abhandlungen. [4]) Martensen, Chrl. Dogm. 1850. S. 353. Herm. Plitt, Ev. Glaubensl. 1863, 1 S. 341. Kübel S. 262. Selbst Schenkel S. 790 und sogar Lipsius, d. Hauptpunkte der chrl. Glaubensl. 1889, S. 27: „Diese Versöhnung ist nicht bloß Versöhnung der Menschen mit Gott oder Befreiung des menschlichen Bewußtseins von dem aus Unwissenheit erwachsenen Mißtrauen gegen Gott, sondern zuerst Versöhnung Gottes mit den Menschen, ein thatsächlich neues Verhältnis, in welches Gott zu den Menschen tritt und welches er für das Bewußtsein der Gläubigen offenbart." [5]) Kaum einer der überhaupt Genannten, der nicht ausdrücklich nach 2. Kor. 5 hervorhöbe, daß die Versöhnung die Veranstaltung der Liebe Gottes sei. Uebrigens vgl. bes. Schöberlein, Grundlehren des Heils 1848. Geheimnisse d. Glaubens 1872, N. 4. Lipsius, Lehrb. 3. A. 1893, S. 456. 516. 665.

so wird doch die kirchlich herkömmliche Beziehung der Versöhnung auf die Sühne mit ihren verschiedenen Fassungen in Erinnerung erhalten.

In zwei Punkten begegnen sich weitaus die meisten Dogmatiker seit Schleiermacher, nämlich erstens in der ausdrücklichen Ableitung der Versöhnung aus der Gnade Gottes und zweitens darin, daß sie die gestiftete Versöhnung nicht an den vereinzelten Vorgang seines Todes knüpfen, sondern aus seiner Gesamterscheinung ableiten. Das entspricht der von Schleiermacher her fließenden christocentrischen Richtung in der Theologie, die sich nicht minder in christologischen Dogmatiken als in dem lebhaften Betriebe der Leben Jesu äußert. Freilich können innerhalb dieser Zusammenstimmung sich doch noch ausgesprochene Gegensätze geltend machen, je nachdem man diese Gesamterscheinung irdisch begrenzt oder mit Erhöhung und Präexistenz zusammenfaßt und je nachdem man der besondern Schätzung des Todes Jesu gerecht wird, die im neuen Testament unleugbar entgegentritt. Die Grenzen lassen sich durch die Sätze bezeichnen: „er ist daran gestorben, daß er lebte“ und „er hat nur gelebt, um zu sterben“.[1])

Es wird sich nach diesen Ergebnissen nicht behaupten lassen, daß unsre deutsche Theologie den einflußreichen Ausdruck der Versöhnung den Paulinischen Stellen von der καταλλαγή entlehnt habe. Er hat sich vielmehr im Anschluß an die biblischen Berichte und Vorstellungen vom Opferwesen entwickelt, wenn er nicht etwa seinen Ursprung in der mittelalterlichen Lehre von der Buße gewonnen hat. Zu einer Bedeutung, welche ihn fast zum untrüglichen Gradmesser dogmatischer Grundrichtung macht, ist er seit einem Jahrhundert gelangt. Der Grund liegt wohl darin, daß innerhalb der evangelischen Glaubenslehre die Heilszueignung die bestimmende Stellung erlangen mußte. Dann konnte die Paulinische Verknüpfung der Versöhnung mit der Rechtfertigung nicht vergessen bleiben. Und gerade die große Zusammenschau 2. Kor. 5, 15—21 ist geeignet, in der Versöhnung das Mittelglied zwischen dem „Christus für uns“ und dem „Christus in uns“, zwischen dem opus salvificum und der applicatio salutis, zwischen der Oekonomie des Sohnes und der Oekonomie des Geistes zu zeigen. Hat man doch seit Calvin mit Recht in der kurzen Erläuterung über das Wort von der Versöhnung den Hinweis auf das Erlebnis Christi

---

[1]) Vgl. unten d. Abh. „Sein Sterben“.

gefunden, in welchem man dann vornehmlich die Versöhnung der Welt mit Gott vollzogen sah. Deshalb liegt der Streit zwischen den Dogmatikern nach dem Abälardischen Typus und denen nach dem Typus der altprotestantischen Dogmatik innerhalb des Umfanges dieses dogmatischen Terminus. Es ist darum auch erklärlich, daß es nur wenige neuere Dogmatiker gibt, für die er nicht entscheidende Bedeutung gewonnen hätte. Man könnte sogar behaupten, daß das selbst für diejenigen der Fall sei, welche ihn nicht zu kennen scheinen; denn: schweigen ist auch eine Antwort.[1])

Jedenfalls kann man auf ein gewisses vorläufiges Verständnis rechnen, wenn man den Hauptgegenstand einer selbständigen Abhandlung Versöhnung nennt. Was die alten Dogmatiker und die evangelischen Kirchenlieder meinten, wenn sie von dem Verdienste Christi redeten, das war die Bedeutung des Gekreuzigten und Auferstandenen für die Gemeinschaft der Sünder mit Gott, wie man sie auch näher bemesse und erkläre. Und daran denkt man immer noch zuerst, wenn man „die Versöhnung“ schlechtweg erwähnt oder sie ausführlich behandelt findet.

---

[1]) Es ist hoffentlich im Grunde überflüssig, noch hervorzuheben, daß der Ueberblick S. 30 f. nicht den Anspruch erhebt, als eine kurze Geschichte der neueren Dogmatik zu gelten. Die Anführungen sind lediglich als Beispiele gemeint, und es ist wenigstens versucht, die Aussagen auf das Terminologische einzuschränken. Keinenfalls ist Vollständigkeit der Litteratur erstrebt, noch hat ein Urteil über die Gesamtleistung ausgesprochen werden sollen. Es kam auf einen thatsächlich belegten Durchschnitt unter ganz bestimmtem Gesichtspunkt an.

Einleitung.[1])

In den dogmatischen Verhandlungen, wie überhaupt in der theologischen Arbeit bildet seit geraumer Zeit die christologische Frage den Brennpunkt. Dorner stellt das theanthropologische Problem als eigentliche Aufgabe der Theologie hin. Liebner behandelt die Dogmatik versuchsweise als Christologie. Selbst ein confessioneller Theologe, Thomasius, wandelt in seinem alle Zeitgenossen an kirchlicher Wissenschaftlichkeit überragenden Werk alles dogmatische Denken der Sache und nicht bloß der Form nach in ein christologisches. An die Verhandlungen,

[1]) Diese Einleitung zu einer Darstellung der Lehre von der Versöhnung ist im December 1869 geschrieben. Sie war für eine Schrift berechnet, welche Tholuck zu seinem Jubiläum begrüßen sollte. Es gelang mir nicht, sie fertig zu stellen, obwohl ein umfängliches Heft darüber zurhand war, welches nachher die Grundlage meiner evangelischen Dogmatik geworden ist. Da dieser Aufsatz die theologische Denkweise zusammenfassend ausspricht, der jene Dogmatik entstammt, wird er geeignet sein, auch heute noch die folgenden Aufsätze einzuführen, in denen ich mich bemühe, meine Ueberzeugung nach fast einem Menschenalter ausführlicher zu entwickeln und zu begründen. Aus welchen Quellen sie geflossen ist, tritt hier wohl deutlich heraus. — Für das Verständnis des Einganges ist die Mitteilung über den Zeitpunkt der Abfassung erforderlich. Freilich wäre es nicht schwer gewesen, diese Spuren eines antiquierten Standpunktes durch eine leise Umgestaltung zu tilgen. Allein es ist vielleicht dienlich, daran zu erinnern, daß die Grundgedanken, welchen ich seither in dem Verständnisse der „Versöhnung der Welt mit Gott" gefolgt bin, schon damals erfaßt werden konnten; sie sind keine Erfindungen, sondern Ergebnisse der Entwickelung unsrer evangelischen Theologie, in welcher ich in lebhaftester Beteiligung lernend, aber auch, wiewohl mit schwachen Kräften und noch mit tastenden Schritten, auf eigner Spur fortschreitend mitten inne stand. Die damals ergriffenen Ausgangspunkte haben sich mir bewährt. — Wenn die Frage, wiefern ich dabei von A. Ritschl Einwirkungen erfahren habe, öffentlich angeregt worden ist (Herrmann, Verkehr d. Christen m. Gott 1886, S. 128 Note; vgl. aber dazu d. 2. Aufl. ders. Schr. 1892, Vorwort. Kattenbusch, von Schleierm. bis Ritschl. 2. A.

welche sich an die Namen Renan, Strauß, Schenkel, Keim, Beyschlag [1]) knüpfen, darf nur erinnert werden. Das hat mir als ein Irrweg erscheinen wollen. Das neue Testament kennt keine Christologie, sondern nur eine Soterologie, welche christologische Voraussetzungen mit sich führt. [2]) Man würde manche Dunkelheit in seinen Aussagen nicht anstaunen, mancher Unbestimmtheit derselben nicht vergeblich eine Bestimmtheit aufzudrängen suchen, welche eben nicht vorhanden ist, wenn man daran festhielte, daß die Apostel den Heiland verkündigen und nur gelegentlich auf Andeutungen darüber zurückgreifen, wie sein Wesen ihn für seinen Heilandsberuf befähigte. Die Einsicht in diese Thatsache traf überzeugend mit der Erfahrung des Verfassers dieser Blätter zusammen, daß nicht die trinitarischen und christologischen Bedenken die Zuversicht seines Glaubens zu brechen drohten, sondern gegenüber der Predigt des Paulus und dem einhelligen Zeugnisse der Kirche, namentlich der Reformationskirche, die Frage: was habe ich an dem Kreuze Christi? wozu bedarf ich seines Heilswerkes und warum soll ich nicht an seinem erneuernden Wirken genug haben? Und wie oft ist ihm

---

S. 78), so ist das für die Sache an sich wenig wichtig, da es nur darauf ankommen könnte, ob ich mit Erfolg für ein richtigeres Verständnis von ihm gelernt hätte; seine Verdienste an diesem Punkte zu beeinträchtigen, habe ich meines Wissens bisher nirgend die Feder angesetzt, auch nicht mit dem leicht zu liefernden Nachweise, in wie weitem Umfange A. R. selbst in solchem von seinen Vorläufern abhängig war, durch das seine Theologie schulbildend geworden ist. Ebensowenig habe ich an irgend einer Stelle den Anspruch erhoben, etwas darzubieten, was ich nicht in der Schule meiner Vor- und Mitarbeiter gelernt hätte (vgl. „Wissensch.“ S. VIII). Aber die Geschichte der Theologie in unsrem Jahrhunderte wird dadurch verständlicher, wenn thatsächlich nachgewiesen ist, daß eine Auffassung, wie ich sie vertrete, sehr wohl von den Theologen erlernt werden konnte, welche lehrten, noch ehe der erste Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ erschienen war. Zu diesen Theologen gehören allerdings etliche Männer der Vermittelungstheologie und der confessionellen Richtung aus der Mitte unsres Jahrhunderts. Doch nicht diese allein. Die Bekanntschaft mit der Schule Bengels und mit Menken, aber auch ein eindringenderes Verständnis Luthers und unsrer Bekenntnisschriften sind für mich entscheidend geworden; und für dieses verdanke ich besonders viel den Schriften von J. Köstlin und Th. Harnack über Luther, sowie J. A. Dorners Geschichte der protest. Theologie 1867. Auch das will ich noch betonen, daß eine dankbare Schülerstellung zu Dorners großem Werk über das christologische Dogma mich vielfach in dieser Richtung gefördert hat, wenn ich ihm auch mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber stand, dank meiner Schule bei Jul. Müller; vgl. meine Schr., Jul. Müller, D. Hall. Dogmatiker 1878.

[1]) Christologie des N. Test. 1866. [2]) Inzwischen habe ich dieses Urteil durch die Ausführung in Haucks R.-E. belegen können, s. v. Christologie, Schriftlehre.

seitdem die Frage entgegengeworfen, bald leichtfertig, bald aus ernster Seelennot: wozu bedarf ich eines Versöhners mit dem gnädigen Gott, mit dem Vater im Himmel? Sie fand lauten Wiederhall erst in der eignen Unsicherheit, dann in der Erinnerung und in dem fortdauernden Ringen der Seele. Die Frage: was dünket euch um Christus, wes Sohn ist er? ist eine ablehnende Streitfrage, an die selbstgewissen Theoretiker gerichtet und von ihnen mit Vorliebe erörtert. Die Frage: bedürfen wir eines Versöhners und haben wir ihn? ist die Frage, welche die Seele, welche die Kirche in ihren Grundfesten erschüttert. Zumal dem evangelischen, dem lutherischen Christen muß sie die erste und die letzte bleiben, denn sie war das für die deutsche Reformation. Alle biblischen, alle dogmatischen, alle ethischen Studien haben mich auf die Frage nach der Versöhnung durch Christum geführt, wie dieselbe die unabtrennbare andre Seite, nämlich die Grundlage der Rechtfertigung durch den Glauben ist. Hält man diese Zusammengehörigkeit fest, kennt man mit den Reformatoren keine Rechtfertigung, die nicht Aneignung der Versöhnung am Kreuze wäre, dann ergibt sich die Einsicht, daß diese beiden Dogmen, ja, recht verstanden, daß das Dogma von der Versöhnung der tragende Grund aller andern Dogmen ist. Von diesen Gedanken aus mußte es Wunder nehmen, daß der neueste lutherische Dogmatiker die Rechtfertigung als Materialprinzip der evangelischen Dogmatik abwies und an die Stelle die ökonomische Trinität setzte, ein Princip, welches eine wirklich befriedigende Systematisierung des dogmatischen Stoffes zur Unmöglichkeit macht.[1])

So ist dem Verfasser der Wunsch entstanden, die Untersuchung neu anzuregen, ob nicht das Princip der Reformation sich doch als das eigentliche Princip der Dogmatik bewähre. Damit würde zugleich der Streit über die Christologie auf den Platz zurückgerufen, wo er allein seine Entscheidung finden kann, wo es die heiligsten Schätze des Glaubens gilt, wo die allbewegende Frage über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion ihre tiefste und durchschlagende Beantwortung findet. Den Versuch soll die folgende Erörterung über die Bedeutung dieses Dogma für die evangelische Dogmatik machen. Und den Beleg

---

[1]) Kahnis, d. Luth. Dogm. Bd. 3. 1868, S. 110 f. — Auch Martensen hatte das gethan, aber ohne die ausdrückliche Ablehnung des Grundartikels für diese Leistung. — Die trinitarische Teilung scheitert dem neuen Testamente gegenüber schon beim ersten Artikel an dem Schöpfungsmittler.

möge dann eine Skizze des Dogma bieten, deren sehr bescheidenes Verdienst vielleicht nur in der Zusammenfassung ältester und neuester Erwerbungen gläubiger Wissenschaft besteht.

Die herrschende Stellung des Dogma von der Versöhnung in der Glaubenslehre.

1. Die beiden sogenannten Principien des Protestantismus sind ihrer Entstehung und Geltung nach nicht zunächst Grundsätze der Wissenschaft, sondern Sätze, in welche man das reiche Bekenntnis des reformatorischen Glaubens mit Recht nachträglich zusammengefaßt hat. Ihre Geltung für die Wissenschaft ruht durchaus darauf, daß sie beide Ausdruck für die grundlegenden Erfahrungen des Glaubenslebens sind.

Man mag mit Recht ein Mißtrauen gegen den wissenschaftlichen Gebrauch dieser sogenannten Principien hegen, wenn die nackten Sätze „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ und „alleiniges Ansehen der heiligen Schrift“ wie mathematische Axiome oder speculative Principien behandelt werden, aus denen man durch einfache Folgerung alles gewinnen kann, was christlicher Glaubensinhalt heißen darf. Weder für diese beiden Sätze noch mit ihnen haben die Reformatoren gefochten. Ist auch ihr Inhalt in allen ihren Schriften gegenwärtig und wirksam, in dieser Ausprägung zweier Wurzeln alles theologischen Denkens möchte man denselben schwerlich bei Luther und Melanchthon begegnen. Sie haben eben keine apriorische Stellung zur evangelischen Glaubenslehre, sondern sind a posteriori mit gutem Recht aus ihr gezogen.[1]) Darum aber sind sie auch in ihrer ursprünglichen Bedeutung unverständlich, wenn man sie nicht anerkennt als das, was sie sind: Zusammenfassungen für den Schulgebrauch, welche nur Wert behalten, wenn man dabei im Auge behält, welche Fülle von Erkenntnissen und Erfahrungen ihre Voraussetzung und damit den Sachgehalt dieser Formeln bildeten und bilden sollen. Der „Rechtfertigung durch den Glauben“ kann man den Hegelischen oder moderneren Bewußtseinsproceß der Selbstabsolution unterschieben. Mit dem „alleinigen Ansehen

[1]) Vgl. die späteren Verhandlungen über diesen Gegenstand: A. Ritschl, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1876 und die Zurechtstellung bei Stange, Stud. u. Krit. 1897 S. 599 f.

der heiligen Schrift" läßt sich die Erkenntnis verbinden, daß es kein bindendes Ansehen mehr gibt, weil auch dieses vor der Kritik zerschmilzt. Was aber haben diese Unterschiebungen noch mit dem Bekenntnisse der Reformation gemein?! Man mag sie als den klaren Ausdruck für die Erkenntnisziele ausgeben, nach denen die Reformatoren rangen, aber sie gewiß, ohne diese Ziele deutlich vor sich zu sehen und sie auch nur annähernd zu erreichen. Eben diese Männer strebten indes garnicht nach solchen dogmatischen und wissenschaftlichen Principien. Sie sprachen ihren Glauben bekennend aus; sie bekannten verteidigend, klarstellend, ihr Bekenntnis in Erkenntnis begründend und vertiefend — aber sie bekannten immer. Und darum klingen jene Grundgedanken, innig verschlungen mit dem Inhalt ihres Glaubens im ganzen und im einzelnsten, in allen ihren Zeugnissen durch, weil sie nur grundlegende persönliche Erfahrungen aussprechen, die den Schreibenden allezeit gegenwärtig sind. Nur als Grundzüge des reformatorischen Bekenntnisses und darum aus demselben in seiner bestimmten inhaltlichen Fülle verstanden, dürfen sie in einer Wissenschaft Geltung gewinnen, welche sich mit der Reformation in Einklang halten will.

Daß sie Ausdruck der grundlegenden Erfahrungen sind, wird erhellen, wenn wir, gegenüber allem verflüchtigenden Mißbrauch, ihren ursprünglichen Inhalt bestimmter aussprechen.

---

2. Das sogenannte materiale Princip, der Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum in seiner herrschenden Stellung sagt aus, daß der Christ gewiß sein kann und soll, durch seinen Glauben an Christum ungetrübte Gemeinschaft mit Gott zu haben; zugleich aber, es sei das Wichtigste im Christentume, daß ein jeder Christ durch innere Erfahrung dessen gewiß werde. Darum fließt alles christliche Leben aus dem Glauben, der diesen Inhalt und diese Gewißheit hat. Darum hat auch alle christliche Erkenntnis an dieser Erfahrung ihren Ausgangspunkt, an dieser Gewißheit ihre Bewährung.

In diesen Sätzen suchen wir treu wiederzugeben und klar festzustellen, was man den evangelischen Subjectivismus nennt. Er besteht darin, daß ihm nichts äußerlich Gegebenes Wert hat, auch das Göttliche, auch Gottes Offenbarung nicht, wenn er es nicht aneignen, wenn er nicht durch innerste Berührung dazu in Verhältnis kommen kann.

Aber er hat sein gesundes Maß darin, daß er von dem tiefsten Zuge nach dem Objectiven bewegt ist. Er mißt nicht nach dem, was er in sich trägt, in sich entdecken oder aus sich erzeugen kann; vielmehr legt er nur das eine Maß an: was ist für mich vorhanden, was entspricht meinem Bedürfen, was erprobt sich in meinem Erleben. Ihm ist aller Apriorismus fern, auch der kritische, welcher nur das der menschlichen Natur entsprechende Allgemeine oder nur die Evolution der in sie gelegten Keime mag gelten lassen. Er ist recht eigentlich Empirismus auf religiösem Gebiete. Ihm hat keine Autorität Bedeutung, bis „der Glaube im Herzen befindet, daß also Wahrheit sei" (Luther). Darum ist ihm eine fides (Glaube) so fremd, welche Gottes Erbarmen für gewiß hält, aber zweifeln mag, ob sie den Menschen selbst angehe. Aber sobald die fiducia (Vertrauen) sich einstellt, von der das Katechismuswort gilt: Das Wort „für euch" erfordert eitel gläubige Herzen, alsobald ist auch die vertrauende Hingabe an alles da, was sich an den Namen Christi knüpft. Mit der Zuversicht des Glaubensgehorsams geht der Glaube an Christum auf die Offenbarung in Christo ein. Die grundlegende innere Erfahrung ist die Fackel, welche die dargebotene Offenbarung erleuchtet, und wird ferner auch zum Kriterium, die Kunde von dieser Offenbarung mit Luther „zu tadeln", immer in der Zuversicht, daß der Kern ihrer Objectivität unverletzt bestehen bleibt. Das reformatorische Christentum haftet so fest an dem ihm gegebenen Inhalte des Glaubens, daß sein Grundbegriff, die fiducia ihm nur so wichtig ist als nomen relativum. Sie ist ihm nicht ein religiöses Bewußtsein, welches nur der Bekanntschaft mit sich selbst oder etwa der Anregung und Förderung von außen bedarf; vielmehr ein solches, welches durch den Gegenstand erst wird. Es ist nichts als die lebendige Empfänglichkeit für Gottes Gabe. Nur weil der evangelische Glaube erfahrungsmäßig des „Gott für uns" so gewiß ist, hat er nun auch das Vermögen und den Mut, allem die Anerkennung zu versagen, darin er das „für mich" nicht finden kann. — So hält der rechtfertigende Glaube der Reformatoren — und des Paulus — die gesunde Mitte zwischen Romanismus und modernem Protestantismus. Das stets unsichre religiöse Bewußtsein des Romanismus traut der eignen Erfahrung nicht, ist aber bereit, sich einer Unfehlbarkeit zu unterwerfen, die sich ihm nie bewähren kann. Die Selbstgewißheit des modernen sogenannten Glaubens aber hält das religiöse Bedürfnis für so fruchtbar, daß es sich zutraut, seinen Gegenstand selbst schaffen zu können;

wirft er das doch dem urchristlichen Bewußtsein vor (D. Strauß, Ch. F. Baur, vgl. oben S. 28 f., 1, S. 56).

Wir wenden die inhaltlichen Glaubenssätze in die allgemeine Betrachtung, weil uns damit eine andre wichtige Erkenntnis aufgeht. Man hat darauf hingewiesen, daß sich aller Humanismus mit dem Romanismus auffallender Weise im Moralismus begegne. Die Verwandtschaft ist in der Tiefe vorhanden, wie sehr auch die Wirkungen nachher in der Ausgestaltung auseinander gehen. Ihre Wurzel ist die Unterschätzung des unmittelbaren Verhältnisses, in welchem der einzelne zu Gott steht. Nicht diesem Verhältnis entstammt dem Katholiken sein neues Leben, sondern einer Gotteswirkung, die seinem Bewußtsein verborgen sein kann und deren er sich daher erst durch eine Prüfung seines Verhaltens gewiß wird. Und weil dieses Verhalten zum guten Teil auf die eigne Rechnung kommt, und sowohl in seiner Tugend als in seinen Mängeln allem Natürlichen nur zu sehr gleicht, darf er nie des Heiles gewiß sein. Er gewinnt eigentlich gar kein Verhältnis zu Gott, sondern lediglich ein Verhältnis zu irdischen Instanzen. Der Deismus wieder kann sich nur „durch den Gedanken an die Gottheit leiten lassen", zu der ja nach seiner Voraussetzung kein Verhältnis möglich ist. Der Pantheismus hat kein Verhältnis, denn ihm ist Religion das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes in dem endlichen oder vielleicht das Sich-unendlich-fühlen des endlichen Geistes. So wird die Religion fromme Sittenlehre oder gefühlige Sittlichkeit, religionsphilosophischer Proceß oder objective Ethik, vielleicht auch Cultur in dem sittlichen Organismus, dem Staate. Und hat man gemeint, die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion fordern und durchführen zu können, so bringt auch diese „unverlierbare Errungenschaft" keinen Ausweg, denn der Mensch läßt sich einmal durch keine Abstraction in zwei Hälften zerreißen. Entweder er mordet sich selbst im Mysticismus oder er stellt sich auf eigne Füße im gewöhnlichen oder edleren Moralismus. Allein bei keinem dieser Ergebnisse jenes Alexanderhiebes kommt er zu seiner Befriedigung. Seine Einheit aber findet er nur darin, daß seine Sittlichkeit der Leib für die Seele seiner alle Kräfte erfassenden Religion, seiner Gottesgemeinschaft, wird. Und darum keine Rettung der Religion für den Menschen oder des Menschen in der Religion, als dadurch, daß er seines Verhältnisses zu Gott als der Wurzel, damit der Voraussetzung, der Kraft und des Gesetzes seines Lebens gewiß ist. Die reformatorische, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung in ihrer

Reinheit, wie sie keine Vermengung derselben mit der sogenannten Heiligung duldet, ist die einzige wahre Erkenntnis der Religion, wie der Stand des gerechtfertigten Gotteskindes ihre einzige volle Wirklichkeit ist. Wenn ein Abhängigkeitsbewußtsein des Geschöpfes, das sich von dem Schöpfer nicht nur unbedingt bestimmt, sondern getragen weiß, den Grundzug der Religion ausmacht, so ist der rechtfertigende Glaube das Abhängigkeitsbewußtsein des versöhnten Sünders; paulinischer Rechtfertigungsglaube der Grundzug der Religion des Sünders, der wiederhergestellten Religion. Die Reformation hat das religiöse Leben gerettet. Fortan gibt es keine befriedigende religiöse Ethik, deren Pulsader nicht das reformatorische Dogma von der Rechtfertigung wäre.

In welchem Sinne dieses materiale Princip des Protestantismus auch als ein Erkenntnisprincip gelten darf, ist im Obigen angedeutet und wird noch deutlicher, wenn wir zur Betrachtung der Erkenntnisquelle fortschreiten. Dann erhellt auch der durchgreifende Unterschied zwischen dem evangelischen und dem römischen Objectivismus, zugleich Recht oder Unrecht des Vorwurfes wider die altevangelische Theologie, sie romanisiere.

---

3. Der Sinn des sogenannten formalen Principes ist nicht der, daß der evangelische Glaube seinen Inhalt von der wissenschaftlichen Erforschung der heiligen Schrift hinzunehmen habe, vielmehr weist es nur auf den notwendigen Zusammenhang des Glaubens mit dem ihm dargebotenen Gegenstande hin. Der rechtfertigende Glaube ist nicht das Ergebnis selbständiger Entwickelung des religiösen Bewußtseins, sondern selbstthätige Aneignung der Gnade Gottes, welche die Verkündigung des Evangelium ihm anbietet. Das Evangelium aber ist eine solche Kunde von den Heilsthaten Gottes, welche sie im Licht und in der Kraft des heiligen Geistes ihrem Heilswerte nach darstellt. Und diese Kunde hat ihren verbürgten und maßgebenden Ausdruck in der heiligen Schrift als einem Ganzen gefunden und macht deren wesentlichen Inhalt aus. So hängt der rechtfertigende Glaube durchaus von dem Evangelium, mithin unmittelbar oder mittelbar von der heiligen Schrift ab. Damit aber ist der einzelne über sein unmittelbares Verhältnis zu Gott hinaus und darauf hingewiesen, wie dasselbe sich befriedigend nur im Zusammenhange mit der geschichtlichen Gestaltung

des Verhältnisses, vollziehen kann, in welchem das ganze Geschlecht zu Gott steht. Und daraus folgt endlich für die christliche Erkenntnis, daß sie ihre letzte, eigentliche und auch genügende Quelle nicht an dem Bewußtsein der Rechtfertigung, sondern nur — unmittelbar oder mittelbar — an der heiligen Schrift hat.

Die spätere lutherische Dogmatik kannte die heilige Schrift nur als das eigentliche principium cognoscendi (Erkenntnisgrund und -quelle) der christlichen Lehre; sie hat lediglich ein intellectuelles Verhältnis zu ihr, und das muß sich folgerecht wissenschaftlich gestalten. So hat sie in bedenklicher Weise dem modernen Verfahren vorgespielt, wonach wir unsre Ueberzeugung einer Wissenschaft verdanken sollen, welche ihre Christlichkeit zuletzt nur noch darin aufweist, daß sie die Schrift als Gegenstand ihrer Forschung bezeichnet, zu ihrem Material-Princip aber — wenn das noch ein Princip heißen darf — das hin und her wogende Culturbewußtsein macht.

Aber die alte Dogmatik unterbaute ihren Satz doch durch die auctoritas normativa der Schrift und trug in dem testimonium spiritus sancti internum (Bezeugung der Göttlichkeit des Schriftwortes im Herzen des Lesers) noch das Erbe ihrer Väter mit sich; dasselbe war ihr ja nicht Kriterium dafür, was in der Schrift Evangelium, sondern dafür, daß sie Gottes Wort sei. Es wird vor allem darauf ankommen, festzuhalten, daß das formale und das materiale Princip nicht äußerlich neben einander stehen, auch nicht irgendwie das eine sich unter das andre unterordnen lasse, sondern daß sie einander fordern und nur in ihrer Zusammengehörigkeit den ursprünglichen Protestantismus bezeichnen und begründender Ausgangspunkt aller Glaubenserkenntnis sein können. Das verbindende Glied zwischen beiden bildet im Denken der Reformatoren der von ihnen so stark betonte Begriff des Evangelium. Die promissio remissionis peccatorum (das Versprechen der Vergebung) ist ihnen das Wesentliche in der Offenbarung Gottes. Aus ihr stammt die fides iustificans. Sie selbst, die promissio, stammt aus der Schrift. Der Biblicismus des Wessel, so tief er den Mann selbst führte, hat ihn doch nicht zum Reformator gemacht. Der die Kirche erschütternde Rechtfertigungsglaube ist nicht die Folgerung frommer Schriftwissenschaft, sondern er ist geboren aus dem Samen der Absolution, der von

dem geängsteten Gewissen empfangen wurde. Aber eben diese Absolution vermochte sich das Gewissen nicht selbst zu geben, bot ihm die Uebung der Kirche und ihre Wissenschaft nicht; einmal schwach vernommen und halb verstanden, tönte sie dann gewaltig hervor aus der nun verstandenen und darum wie neu entdeckten Schrift. Das war es, was der Schrift das unvergleichliche Ansehen gab, Gottes Wort zu sein, welches nicht aus der Kirche stammt, sondern die Kirche aus ihm (Luther). Wollte man das formale Princip erst da ausgesprochen finden, wo die Folgerichtigkeit im Streite das Ansehen der Concilien, ja der primaeva ecclesia (des Urchristentumes) zerstörte; wollte man es darum überhaupt ausgebildet ansehen, weil man gegenüber dem Romanismus einen nicht anfechtbaren Beweisgrund brauchte, so übersieht man, daß beide geschichtliche Vorgänge eben nur zu Tage bringen, was längst vorhanden war. Die in der Kirche nie grundsätzlich verleugnete Zuversicht zu der göttlichen Autorität der Schrift war nur in ihrer alleinigen Giltigkeit rein und klar hinzustellen. Ohne sie wäre die Reformation gradezu unerklärlich. Zu unsrer Zeit, da man erst untersuchen muß, *was* in der Schrift Gottes Wort und ob überhaupt dieselbe als lehrbildendes Gottes Wort anzuerkennen sei, wäre jene übermächtige, alles in *einem* Zuge mit sich fortreißende Bewegung undenkbar. *Der kritische und skeptische Subjectivismus hat nichts Schöpferisches; schöpferisch ist der Mensch immer nur, wenn er sich mit ungebrochener Zuversicht an ein ihm Objectives hingibt.* Damals bedurfte es überall nur der Einsicht, daß die Lehre der Evangelischen schriftgemäß sei; dann überzeugte sie. Auf grund davon war sie so selbstgewiß. Der Thesensteller wurde getrieben von dem Gewissen des Seelsorgers, aber die Vollmacht fand er in seinem Doctoreid auf die Schrift. Das sind bekannte Dinge, aber man vergißt sie gern oder läßt sie nicht in ihrer wahren Bedeutung gelten. Auch hat die lutherische Dogmatik diese Zusammenhänge nie verleugnet, so abstract sie ihr Schriftprincip aufgestellt und gehandhabt haben mag. Es ist zu bedauern, daß sie keine genügende Verbindung zwischen dem locus de scriptura und dem de mediis gratiae, der Lehre von der Schrift als Erkenntnisprincip und der von dem Worte Gottes als dem einzigen Gnadenmittel hergestellt hat; aber in der Darstellung der auctoritas der Schrift ist doch klar, daß ihr die richterliche und lehrbildende aus der zeugenden fließt, aus der auctoritas efficiens fidem.

Mithin steht die Sache so, daß das Evangelium, als Gottes ur-

eignes Wort angenommen, den rechtfertigenden Glauben erzeugt, in diesem Glauben selbst aber erst seine volle Bezeugung als Gottes Wort empfängt und besitzt. Glauben in der Lebenskraft, welche allein aus dem Zusammentreffen der Wahrhaftigkeit in ihrem unvertilglichen Zuge nach der göttlichen Wahrheit mit dieser selbst in ihrer befriedigenden Macht erwachsen kann — Glauben gibt es nur, wo Gott zu uns redet, und daß er redet, das beweist eben die Kraft des Glaubens selbst. Dieser Cirkel hat allzeit nur dann Bedenkliches, wenn man den Satz der Reformatoren von der fiducia als nomen relativum nicht ganz verstanden hat; wenn man den Glauben entweder im grunde wegen seiner Productionskraft in Ehren oder im Verdacht hält, oder für gleichgiltig gegen den dargebotenen Inhalt erachtet. Keines von beiden ist berechtigt. Der Hinweis aber auf den tausendfachen Mißglauben in religiösen Dingen hat just so viel Wert als der Skepticismus gegenüber der Wissenschaft wegen ihrer Irrtümer.

Das Evangelium ist es dann, was zum Schriftprincip hinüber führt. Wenn den Reformatoren die gesamte Schrift sich inhaltlich in Gesetz und Evangelium erschöpfte, so wissen wir, daß das Gesetz ihnen auch durchaus in dienendem Verhältnisse zum Evangelium stand, recht verstanden also einen Teil des in der Schrift dargebotenen Evangelium bildete. Nur von hier aus läßt sich zu einer wirklich dogmatischen Schätzung der Schrift gelangen. Wenn sie bloß als Urkunde der Offenbarungsthatsachen oder des ursprünglichen, schöpferischen Christentumes gelten darf, dann hätte der Glaube zur Schrift nur ein sehr vermitteltes Verhältnis. Aber die Schrift ist nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nicht vornehmlich Urkunde der sogenannten Manifestation, sondern Prophetie über dieselbe aus Inspiration heraus. Die Urkundlichkeit ist nur etwas Dienendes. Es ist unerläßlich, daß die Thatsachen, die wir verstehen sollen, uns treu überliefert werden; das gibt sich von selbst, wenn das richtige Verständnis derselben ausgesprochen wird. Das erschließt sich voll und ganz nur, wenn im aufnehmenden Denken derselbe Geist waltet, der die Thatsachen erzeugt hat. Das aber ist der Wert der Schrift, daß sie nicht nur von Thaten Gottes erzählt, sondern daß sie deren Wert und Bedeutung für uns darthut. Darum ist sie eben wesentlich Prophetie, Predigt. Und weiter, daß diese Predigt im Vollsinn Prophetie ist; nicht Denken frommer geistvoller Männer über mit Augen Geschautes und im Herzen Verspürtes, sondern selbst noch Glied im offenbarenden Wirken Gottes,

Erzeugnis seines Geistes, so daß dieses Denken in seiner Wahrheit verbürgt und darum maßgebend sein kann für uns, bis auf den Ausdruck hin, den es gefunden. Die Reformatoren, welche die fides historica [1]) so gering schätzten und alles Gewicht auf die causa finalis und den effectus historiae, die remissio peccatorum legten, [2]) würden auch die Schrift nicht viel geschätzt haben, wenn sie ihnen nur eine narratio historiae und nicht vielmehr die gewaltige praedicatio effectus (der Wirkung, des verwirklichten Endzweckes) die Ankündigung der Vergebung selbst gewesen. [3]) Und längst, ehe die Evangelischen von abstracten Sätzen aus zur Vereinerleiung des Inhaltes des alten Testamentes mit dem des neuen gelangten, haben die Reformatoren das Evangelium in der ganzen Schrift gesucht und gefunden. Der effectus der historia Christi mußte eben als das Wesentliche, als bestimmender Zweck, überall in seiner Vorbereitung präformiert sein, denn Gott hat sich eben nur aus Gnaden offenbart.

Das, wie mich dünkt, das eigentlich Bewegende in der Auffassung dieser Männer, in unsrer Denk- und Sprachweise ausgesagt. Wie widersprechend verhält sich dazu eine christliche Religionsphilosophie, welche eben da mit dem Dogma den verdunkelnden Irrtum anheben läßt, wo die gläubige Auffassung der Geschichte den Heilswert dieser Geschichte zu bestimmen beginnt, wo aus der historia Evangelium wird, nämlich in der apostolischen Verkündigung.

Unmittelbar oder mittelbar hat der Glaube das Evangelium aus der Schrift. Luther hat nie in seinem Lehren verleugnet, daß er selbst es zuerst mittelbar empfangen. Wirkt das nicht vielleicht sogar nach in der seiner Kirche verbliebenen Neigung, den aus der Schrift geschöpften, an ihr gemessenen Erzeugnissen, den Bekenntnissen, Liedern, Predigten und wie sie sonst heißen mögen, eine unbefangene, hie und da zu ungemessene Schätzung als Gottes Wort entgegen zu bringen? Aber mittelbar führte es immer auf die Schrift zurück. Hatte doch selbst Augustinus nicht das klare Evangelium geboten. Der durchdringende Blick konnte keine Ueberlieferung, keine kirchliche Entwickelung

---

[1]) „Daß ich wisse oder gehört habe die Historien von Christo“, Apol. 4 R. 68, 48. Dagegen „der wahre Glaube“, nämlich an die Vergebung durch Christum. Aug. 20 R. 18. [2]) „Diesen Artikel, darum das alles endlich geschehen, nämlich: ich glaube, daß mir die Sünden vergeben sein.“ Apol. 4 R. 69, 51. Aug. 20 R. 18. [3]) Helv. pr. 5.

entdecken, welche das lautere Evangelium geboten hätte, wo nicht die Schrift auf dem Leuchter stund.

Indes, so stark der effectus historiae, der Heilswert und das Wort als Evangelium, als Predigt von der Gnade zu betonen sei, das Evangelium führt doch immer auf die historia zurück. Die Reformatoren haben bei der remissio peccatorum nie das vollwichtige propter Christum vergessen.[1]) Das Wort ist die lebendige Brücke zwischen dem nach der Gottesgemeinschaft sich streckenden Glauben und der Geschichte.

Die Reformatoren haben immer mit großer Bestimmtheit hervorgehoben, daß der einzelne sich in seiner Rechtfertigung einer thätigen Beziehung Gottes eben auf ihn, den einzelnen, getrösten könne (fides specialis, „da ein jeder für sich gläubet, daß Christus für ihn gegeben ist" Apol. 4 R. 68, 45, vgl. R. 172, 60. „Ich glaube, daß ich nicht ..., sondern der heilige Geist hat mich ..."). Es ist nicht nur Aneignung eines für alle Gegebenen durch den Glauben, sondern Zueignung desselben vonseiten Gottes an den einzelnen auf den Glauben hin. Auch hier ist Subjectives und Objectives durchaus ineinander. Und sie haben Recht, wenn sie sich auf Paulus berufen. Es ist ein Irrtum, wenn man die Rechtfertigung bei Paulus vonseiten Gottes mit der Versöhnung zusammenfallen läßt. Der Apostel hat dabei durchaus das Verhältnis Gottes zum einzelnen im Auge.[2]) Der einzelne, wirksam

---

[1]) — „um Christi willen durch den Glauben" und nicht um des Glaubens willen. [2]) Das konnte damals unbefangen behauptet werden. Heute muß man nachweisen, daß Paulus die Rechtfertigung nicht auf die Gemeinde beziehe. Wie auch sein Ausleger das Verhältnis von *καταλλαγή* und *δικαίωσις* feststellen müsse, gewiß ist seine Lehre über *δικαιοῦν* deutlicher ausgeführt, als der Begriff des *καταλλάσσεσθαι*. Immer ist es wichtig, festzustellen, daß P. entweder von *καταλλαγὴ κόσμου*, das heißt doch: der Welt, höchstens der Menschheit redet, nicht von *καταλλ. ἐκκλησίας*, oder von den einzelnen, die zur Versöhnung eingeladen werden oder sie besitzen 2. Kor. 5, 19; Röm. 9, 15 und 2. Kor. 5, 20. 18; Röm. 5, 10. 11. Die Versöhnten aber sind die Gerechtfertigten Röm. 5, 11, vgl. mit 1. 2. — Für die Rechtfertigung gilt der Grundsatz aus dem alten Testamente, der von dem einzelnen spricht Gal. 3, 11; Röm. 1, 17. Im Zusammenhange des Galaterbriefes herrscht die Bestimmung *οἱ ἐκ πίστεως*, eine Bezeichnung allenfalls für eine Summe einzelner passend, aber nicht für eine geschichtliche Corporation. Zum Ueberflusse biegt die Ausführung im Verfolge so in das Persönliche ein, daß sie schließlich in die 2. Person des Singular übergeht 4, 6. 7 — ein Zeichen, wie einzelpersönlich die entscheidenden Vorgänge gedacht sind, in denen die Rechtfertigung mittels göttlicher Wirkungen ihre Folgen zieht. Ebenso spricht 2, 16 f. nicht von Gemeinde oder Menschheit, sondern von einem Menschen, einem Exemplar, verhandelt die Er-

berufen und gerechtfertigt, weiß sich von Gott in Gnaden gewußt. Dieses Verhältnis ist ganz von Gott geschaffen wie alles religiöse Leben; darum muß es seine Wurzeln in Gottes ewigem, schöpferischem Wissen haben. Die Erwählung ist nicht ein metaphysisches Philosophem, sondern ein Postulat des religiösen Bewußtseins, und das tiefste religiöse Leben wird verletzt, wenn man eine Prädestination der Masse des erlösten Geschlechtes lehrt und nur von einer hypothetischen Prädestination des Menschen als Gläubigen, als Gliedes Christi, wissen will.[1]) Der Erwählungsglaube hat dieselbe Wurzel, wie das Glaubenswort des Paulus, dem man eine Hyperbel vorwerfen mag, ohne daß man damit je den wesentlichen Inhalt wird zerstören können, das Glaubenswort Galater 2, 20: „Der *mich* geliebet und sich selbst für *mich* dahingegeben hat“.[2]) Derselbe Zusammenhang, in welchem bei Paulus Rechtfertigung und Erwählung steht, ist auch in den ursprünglichen Lehren der Reformatoren zu erkennen und bürgt, recht verstanden, für die oben ausgesprochene Begriffsbestimmung der ersten. — Indes diese Verbindung hat den Apostel nicht dazu geführt, das geschichtliche Heilswerk zu einer bloßen Tragödie zu machen, in welchem die Prädestination sich darstellt. Dafür bürgt das angeführte Wort, in welchem jene dem Glauben des einzelnen voraufgehende *Beziehung auf den einzelnen*

---

lebnisse der beiden Apostel und ihre Stellung gegenüber der Rechtfertigung und geht endlich in das einzelpersönlichste Bekenntnis aus. Dieses Bekenntnis führt Phil. 3, 7 f. weiter aus, ohne daß eine Spur darauf hinwiese, es gelte hier einer Beteiligung an etwas Gemeinschaftlichem. Wie die erste Person des Plural Röm. 3, 23 f. gemeint sei, erhellt aus V. 26 *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* und 4, 5—8, namentlich *ὁ πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* und *nicht* *τοὺς ἀσεβεῖς*. Im 8. Kapitel sind die Gegenstände der *δικαίωσις* durch *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* durchaus in ihrem individuellen Verhalten geschildert, und wenn hier auf *πρόγνωσις* und *προορισμός* zurückgegangen ist, so denkt der Apostel diese göttlichen Handlungen entsprechend der *κλῆσις* eben individuell 1. Kor. 1, 26 f.: hier lösen sich von den Classen die einzelnen ab, ebenso wie Röm. 9, 24 f. Zu der Gedankenkette 8, 28—30 vgl. J. P. Lange, Bibelwerk z. St. 1865 S. 184. Selbst im Brief a. d. Epheser, wo von Kap. 4 ab die *ἐκκλησία* so sehr in den Vordergrund tritt (namentlich 5, 25 f. ist hier zu vergl.) und schon 1, 22 bedeutsam im Gesichtskreise steht, ist von ihr weder 1, 3 f. noch 2, 4 f. die Rede. Dagegen tritt sie auch sonst in den Ermahnungen, z. B. Röm. 12, 3 f. wenigstens der Sache nach, sogleich heraus, und die Solidarität wird dann stark betont. Vgl. weiter, wie sich für das *οὐ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* als das verneinende Synonym zu *λογίζεσθαι πίστιν εἰς δικαιοσύνην* der *κόσμος* alsbald in *αὐτοῖ* auflöst 2. Kor. 5, 19.

[1]) Diese Ablehnung bezog sich damals auf Hofmanns Schriftbeweis. [2]) Vgl. A. Knapp: „und dann auch an mich gedacht, als er sprach: es ist vollbracht.“

in das Bewußtsein des sterbenden Erlösers verlegt wird; des sonstigen Lehrzusammenhanges zu geschweigen. Und es war der gesunde Paulinismus der lutherischen Reformation, welcher das Medusenhaupt der ins Metaphysische mißdeuteten Prädestination verhüllte und den Glauben an das geschichtlich vollzogene, geschichtlich in der Berufung durch das Evangelium fortwirkende Heilswerk wies, ohne auf den Trost der Erwählung jedes einzelnen zu verzichten (Form. Conc. a. 11). Die gleiche Bedeutung hat für unsre Frage die entschiedene Abweisung aller mystischen Schwärmerei Die Rechtfertigung, wie die Evangelischen sie lehren, haftet durchaus an dem Worte von dem geschichtlichen Christus. Nicht die ewige Gnade in abstracto ist ihr Grund, deren man sich nur bewußt zu werden braucht, sondern die Gnade, die in Christo geworden, d. h. erst wirklich oder für uns wirksam und an uns mitteilbar geworden ist in Christo. Dieses Verständnis gründet auf den großartigen Gedankengängen von Römer 5, 12 ff., wonach Christus der Wendepunkt der Geschichte in ihrem tiefsten und letzten Thema, dem Verhältnisse des Menschengeschlechtes zu Gott, ist. Ausdrücklich nicht nur: in dem Bewußtsein des Geschlechtes um sein Verhältnis zu Gott. Und wenn Christus die Wende der Zeiten, so ist für Paulus, dem die andern Apostel nicht widersprechen, und für unsre Reformatoren der Wendepunkt die im Tode Christi als dem Knoten sich zusammenfassende Versöhnung der Welt mit Gott, d. h. die geschichtlich vollzogene Umgestaltung des Verhältnisses, in welchem das ganze Menschengeschlecht zu Gott steht. Das Wort vom Kreuz aber ist die verbürgte Kunde davon. Es predigt: versöhnt mit Gott bist du als Glied des Geschlechtes, darum kannst du als einzelner und sollst gerechtfertigt werden, indem du dich versöhnen lässest. Beides ein Thun Gottes, das in das Bewußtsein fallen muß und soll, aber nicht in das Bewußtwerden aufgeht.

Ist also die heilige Schrift darum das andre Princip, weil sie das Evangelium enthält, sowohl wie es Kunde von der Geschichte in ihrem Heilswert, als wie es berufendes Wort ist, so ist sie unerläßliche Ergänzung zu dem ersten Principe. Sie bietet dem Glauben seinen Inhalt und zwar der Art, daß sie ihn weckt; mithin ist in ihr nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die weckende Kraft belegen. Man wird die üblichen Namen dieser Principien festhalten dürfen, weil der rechtfertigende Glaube nicht ohne seinen Gegenstand, seinen Grund und Inhalt gedacht werden soll, und weil dann die Schrift wesentlich

als principium cognoscendi in Frage kommt. Aber der Geschichte und der Sache würde es besser entsprechen, wenn man von einem subjectiven und objectiven Principe der christlichen Erkenntnis spräche. Und am richtigsten würde es scheinen, wenn man sagte: die Schrift ist Princip des evangelischen Christentums, weil sie das Glauben zeugende Wort der Offenbarung ist, der rechtfertigende Glaube ist es, weil er die Religiosität ist, welche sich die Offenbarung aneignet. Wir hätten dann Offenbarungsprincip und religiöses Princip in ihrer unauflöslichen Zusammengehörigkeit.

Mithin trifft es zumteil zu, daß in dem Formalprincipe sich die Objectivität des reformatorischen Christentumes ausspricht. In ihm ist „der Christus für uns" in seiner Bedeutung gewahrt. Aber nicht der Christus für uns als geschichtliches Religionsprincip, sofern er den — sit venia verbo — Theanthropismus, die Gottmenschheit als Ziel der Menschheitsgeschichte, verwirklicht, nicht der Gottmensch an sich; das wird man vergeblich den Reformatoren aufzudrängen suchen. Vielmehr der für uns gekreuzigte Christus, als wirkliche und wirksame Versöhnung der Sünder mit Gott, mithin als Princip der Wiederherstellung der Religion. Die Versöhnung steht zu der Vergangenheit nicht nur in dem bedingt negativen Verhältnisse, wie das erreichte Ziel zu der vorgängigen Entwickelung oder die Wirklichkeit zu ihrem „noch nicht", sondern in dem positiven Gegensatze der Aufhebung einer das Ziel hemmenden Scheidung. Sie ist das verwirklichte Soll nicht nur im Verhältnisse einer Wirklichkeit, die dem Soll noch nicht entspricht, sondern im Gegensatze zu einer Wirklichkeit, welche dem Soll widerspricht. Und weiter ist die Schrift nicht nur der Bericht von diesem Christus für uns, so daß es die Aufgabe der evangelischen Gemeinschaft wäre, sich nun diesen Gottmenschen immer lauterer und reiner danach in gläubiger Denkarbeit zu vergegenwärtigen. Vielmehr ist die Schrift glaubenwirkendes Zeugnis von der vollkommen in demselben erkannten Frucht des für uns vollbrachten Werkes dieses Christus. Sie ist selbst die unwandelbare Seite an dem von Gott gestifteten Dienste, welcher die Versöhnung ankündigt.[1]) Sie ist schöpferisches Offenbarungswort.

Immerhin bleibt es dabei: indem neben das materiale, subjective, religiöse Princip das formale, objective, das offenbarungsmächtige ge-

[1]) 2. Kor. 5, 18; vgl. 4, 1; 2, 14—7, 13.

stellt ist, wird der Christ für sein unmittelbares Verhältnis zu dem gnädigen Gott auf die Geschichte gewiesen, als welche die notwendige Voraussetzung für den Eintritt in dieses Verhältnis bildet. Die Subjectivität ist nicht nur zu dem sie ergänzenden Objecte geführt, sondern an das Positive der gottmenschlichen Geschichte gebunden. Das hat denn auch entscheidende Bedeutnng für die christliche Erkenntnis. Es ist ein Vorbehalt des göttlichen Erkennens, das Allgemeine in seiner concreten Verwirklichung als einer notwendigen vollständig zu verstehen und zu übersehen. Der menschliche Verstand behält bei aller tiefsten Einsicht in die Gesetze des Geschehens immer einen irrationalen Rest in der Wirklichkeit übrig. Das tausendfach verästelte Gewebe der herrschenden und mitwirkenden Ursachen, denen die vorliegende Folge entstammt, können wir nicht im einzelnen erschöpfen. Unsre Erkenntnis des Allgemeinen bleibt abstract, unsre Kenntnis des Wirklichen behält die Verwirrtheit der bloßen Anschauung. Darum schwankt unsre Geschichtsforschung unruhig zwischen zwei ungenügenden Weisen der Behandlung. Dort eine Pragmatik, die dem Stoffe halb aufgezwungen ist und nur individuelle Auffassung abspiegelt. Hier eine Wiedergabe des Stoffes, welche in nie vollendeter Annäherung an die im einzelnsten sich ausdrückende Wirklichkeit begriffen ist. Deshalb spottet auch das Christentum in seiner Wirklichkeit jeder Erkenntnis aus bloßer philosophischer oder dogmatischer Construction. Selbst die Reconstruction reicht nie völlig aus. Geben wir dem rechtfertigenden Glauben selbst die Beziehung auf Christum, den Gottmenschen, als Inhalt, so wird ein Versuch, von hier aus das Christentum zu erkennen, notwendig in Allgemeinheiten verlaufen, dem Objectiven nicht gerecht werden, das Positive für gleichgiltig erklären. Aber der lebendige Rechtfertigungsglaube wird auch immer erkennen, wie mangelhaft gegenüber der ihm innewohnenden Fülle jeder Versuch bleibe, ihm seinen Inhalt darzulegen. Die Entwickelung der Glaubenslehre bloß aus dem Glaubensbewußtsein heraus wirft entweder das specifisch Christliche hinaus und behält nur das allgemein Religiöse übrig, nur daß man diesem allgemein Religiösen die Form des Gnadenbewußtseins aufpfropft, während dieses doch ohne die Thatsache des Christentums thatsächlich unerfindbar bleibt; oder sie ist Selbsttäuschung, denn bei diesem Verfahren verwechselt man das vom lebendigen Glauben erleuchtete Wissen um das Christentum und um seine Geschichte, das heißt um das Positive, mit dem Be-

wußtsein der Rechtfertigung,[1]) und es entsteht dann ein willkürliches Markten zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven, sofern es sich positiv gibt, weil das Verhältnis nicht principiell ins reine gebracht ist.

Ob man in der Schrift gründlich selbst geforscht hat oder aus wie immer gestalteter Ueberlieferung schöpft, den concreten Inhalt des christlichen wissenden Bewußtseins hat man doch nur aus ihr. Wenn man der Theologie der Kirchenväter, sofern das Thatsächliche des Christentumes und zwar das ursprünglich und echt Christliche ihren Inhalt bildet, eine andre Quelle, als die Bibel zuspricht, ist das doch wohl nur Täuschung. Der Spuren dessen, was aus unmittelbarer Ueberlieferung stammen könnte, sind doch zu wenig. Daß die reformatorische Theologie zu dem, was sie ist, nur aus der Schrift geworden, ist unanfechtbar. Bei dem grundleglich gesunden Verhältnisse zum Schriftgehalte haben auch die Mängel der Exegese keinen bedenklichen Schaden für die wirkliche Schriftmäßigkeit der evangelischen Dogmatik in ihrer Heilserfassung eingetragen. Was die neuere Schriftforschung im Unterschiede von jener Theologie für die Dogmatik zu Tage gebracht hat, wird vielfach teils zu vorschnell als mustergiltig angesehn, teils sonstwie überschätzt. Man wird freilich mit Ernst weiter nach dem lydius lapis sichten, dem venerabilis stylus spiritus sancti (Bengel) immer mehr sein Recht zubilligen und besonders sorgfältiger zwischen Glaubensinhalt und Theologumenon unterscheiden müssen.[2])

Es wird nur eins noch besonders zu betonen sein, wenn es sich um die Bedeutung der Schrift als Quelle handelt. Auch hierfür muß durchaus gelten, daß die Schrift nicht nur Urkunde der Geschichte, sondern daß sie Offenbarungswort ist. Sie bietet nicht nur den geschichtlichen Stoff zuverlässig, sondern sie bietet auch sein Verständnis maßgebend. So wird sie im vollsten Sinne Quelle der Erkenntnis, nicht nur Quelle, aus welcher der zu verarbeitende Stoff geschöpft wird.

Erst hiermit scheint uns die Bedeutung des sogenannten formalen Principes den Thatsachen entsprechend erschöpft zu sein. Man wird

---

[1]) Diese Bemerkung bezog sich auf Hofmanns Verfahren im Lehrganzen des Schriftbeweises. [2]) Den Prüfstein der Schrift wendet man z. B. an, wenn man aufhört davon zu reden, daß Gott mit uns versöhnt worden sei, denn das widerspricht den Grundanschauungen beider Testamente. Die Ausdrucksweise der von Gott uns gegebenen Zeugen befolgt man, wenn man die Productivität der Dogmatik an Kunstausdrücken in Maßen hält, die dogmatische Terminologie reinigt und sie namentlich von der Verkündigung an die Gemeinde fern hält.

vielleicht einwenden: als Princip des Protestantismus muß das formale Princip Tragkraft nicht nur unter allen gesunden Entwickelungen dieser Kirchengestalt haben, sondern auch für sie; es muß ihre Bewegungen nicht nur überdauern, sondern ihnen mitteilend und leitend gewachsen sein. Läßt sich aber gegenüber der neueren Schriftforschung der Satz halten, daß die Schrift das Offenbarungswort ist? Es ist nicht möglich diese weit ausschauende Erörterung hier genügend durchzuführen. Doch ist es meine wohlbegründete Ueberzeugung, daß das formale Princip nicht mit der alten dogmatischen Inspirationslehre fällt, weil diese dogmatische Folgerung oder Hypothese ja in ihren eigentlich verwerflichen Sätzen nicht Voraussetzung für die Aufstellung des Principes gewesen ist, sondern nur nachträglicher theoretischer Unterbau für seine einseitig intellectualistische Fassung. Wir meinen, daß gegenüber dem beliebten Satze „Gottes-Wort in der hl. Schrift" sich der ursprünglich evangelische „die heilige Schrift als Ganzes das Gotteswort an die Gemeinde" sehr wohl halten läßt. Man mache nur vollen Ernst mit der Erkenntnis, daß die Offenbarung Geschichte ist; daß mithin zwar keine Offenbarung außerhalb der menschlich gestalteten Geschichte zu suchen ist, aber auch die bildende wirksame Kraft dieser menschlich gestalteten Geschichte wirklich und überall Offenbarung. Ist es ungeschichtlich, die Inspiration in eine suggestio rerum et verborum (Aufdrängung des Inhaltes und der Form für das zu Schreibende) zu setzen, so ist es unchristlich allen jenen geschichtlichen Vermittelungen, durch die es zur Abfassung, Erhaltung, Sammlung dieser Schriften gekommen, den Ursprung aus dem geschichtlich-offenbarenden Thun Gottes abzusprechen. Es ist willkürlich, eine Grenze zu stecken, wo das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in ein Neben- und Auseinander umschlagen soll.[1] Es ist aber auch keine Gefahr, daß durch die angedeutete Auffassung die notwendige Grenze zwischen dem Apostolisch-kanonischen und dem Kirchlich-abbildlichen verwischt werde, weil bei der Sammlung jener Schriften sich wohl erkenntlich die leitende Wirksamkeit Gottes eben durch die Eigentümlichkeit dieser Schriften vermittelt hat, welche sie als Erzeugnisse der Offenbarung allzeit durch die ihnen innewohnende Macht als Zeugnis und Erleuchtung über die Offenbarungsgeschichte kenntlich macht.[2]

[1] Damit eigne ich mir den bedenklichen Satz „Geschichte ist Offenbarung" nicht an. (Anspielung an den spielenden Satz von Kahnis, „daß Wahrheit Geschichte und Geschichte Wahrheit ist," a. a. O. 1 S. 1.) [2] Diese kurzen Andeutungen

Nach diesen Erinnerungen wird sich bestimmen lassen, welche Geltung die in einandergreifenden sogenannten Principien für die evangelische Theologie, namentlich für die Dogmatik beanspruchen dürfen.

---

4. Die evangelische Dogmatik ist die wissenschaftliche Aussage über den Inhalt des christlichen Glaubens. Diesen Inhalt verdankt der Dogmatiker unmittelbar oder mittelbar der heiligen Schrift. Er gewinnt aber seine Gewißheit aus dem lebendigen Verhältnis, in welchem der rechtfertigende Glaube zu dem im Schriftworte dargebotenen Evangelium steht. Mit dieser Beglaubigung des Inhaltes ist zugleich das volle Verständnis desselben erschlossen, indem sich der Gegenstand, auf welchen jener Glaube sich unmittelbar bezieht, als die herrschende Mitte der in der Schrift bekundeten Offenbarungsgeschichte heraushebt und von hier aus die innere Gliederung des geschichtlich gewordenen Heilsbestandes klar wird. In dieser Fassung eignet sich demnach die Rechtfertigung durch den Glauben sehr wohl, als das inhaltliche Princip der evangelischen Dogmatik verwendet zu werden. Seine richtige Entfaltung muß in Uebereinstimmung mit der Darlegung stehen, welche die heilige Schrift von dem Heilswerte der Offenbarungsthatsachen gibt.

Wäre in diesen Verhandlungen etwas mit bildlichen Ausdrücken gethan, so dürfte man die Schrift die Quelle, die erfahrene Rechtfertigung das Siegel und den Schlüssel der Glaubenserkenntnis nennen.

Wie die auctoritas so ruht die sufficientia und perspicuitas (Genügsamkeit und Deutlichkeit) der Schrift für die reformatorischen Theologen durchaus auf dem wirksamen Wechselverhältnis, in dem sie erfahrungsmäßig die Schrift und die Entstehung des rechtfertigenden Glaubens im Herzen fanden. Das Wort in der Schrift bedurfte ihnen keiner Beglaubigung durch die Kirche und sein Inhalt, das Evangelium, keiner Verbürgung durch die Sacramente, weil die fides specialis ihnen beides, Beglaubigung und Verbürgung, mit der Kraft darbot, wie es nur der unmittelbarste effectus für seine causa bieten kann. Und sie bedurften keiner legitima interpretatio oder kirchlich geregelten und verbürgten Auslegung, weil im grunde die analogia fidei

haben inzwischen weitere Bestimmung und Begründung in meinen Schriften gefunden, besonders „D. histor. Jes. u. d. geschichtl.-bibl. Chr.“ 2. A. I und IV.

(Röm. 12, 6),[1]) nach der auszulegen sei, eben mit der Rechtfertigung d. h. mit deren Ursache, nämlich mit dem Inhalt des rechtfertigenden Glaubens, gegeben war. Ihnen wird die Kirche erst durch die auf das Evangelium sich richtende fides specialis, und eben diese fides gibt auch den Sacramenten erst Bedeutung für den inneren Menschen (Luthers Katechismen). Der römische Empirismus sucht einen von der Subjectivität unangreifbaren objectiven Boden; einen solchen gibt es aber für persönliches Leben und für ein persönliches Verhältnis — und ein solches ist die wahre Religion — garnicht und kann es nicht geben. Deshalb verfällt der Romanismus unvermeidlich dem unruhigen Schwanken zwischen den untrüglichen göttlichen Wirkungen und Zeichen, über deren Aneignung an den einzelnen es nie zur Gewißheit kommt, oder zwischen selbstthätigen Vorbereitungen und Ausnutzungen der Gaben Gottes, in denen man das dem Bewußtsein Unfaßbare oder Unfühlbare greifen und tasten will. Der evangelische Empirismus gewinnt den festen Punkt, indem das Objective subjectiv wird, so daß sowohl über seine Wesenhaftigkeit als über seine lebendige Aneignung kein Zweifel entstehen kann. Damit hat er „den Sinn Christi", den Geist, welcher das Verständnis dessen eröffnet, was Gott aus Gnaden geschenkt hat.[2]) Faßt sich der Inhalt der Schrift im Evangelium zusammen, ist alle Gnade in der Rechtfertigung zusammengefaßt, so hat der rechtfertigende Glaube die Offenbarung implicite, und es muß sich alles, was doch nur in dienendem Verhältnisse zu seinem Gegenstande stehen kann, aus demselben explicieren und verstehen lassen. Hat die Schrift in ihrem Kerne die Probe bestanden, daß sie wahre, weil wirksame Offenbarung ist, so kann es auch beim Ganzen nicht fehlen. Von dem Kern aus muß man sich in diesem Ganzen zurechtfinden können. Wie es keiner Verbürgung bedarf, so bedarf es auch keines Wegweisers mehr. Es gilt die Voraussetzung, und sie wird ganz unbefangen in der Jugendzeit unsrer Kirche angewendet, daß die evangelische Dogmatik mit der apostolischen Auffassung durchaus eines Weges geht. Der Schriftbeweis atmet überall die jugendliche Zuversicht der Congenialität; man weiß sich so eines Geistes mit der Schrift, daß man noch zuversichtlicher sie für sich in Anspruch nimmt, als die Väter gegenüber den Ketzern. Der Schriftbeweis ist ja eigentlich nur die rückwärts gewandte Wiederholung der Lehrausbildung; man denke an Melanchthons Hypotyposen.

---

[1]) Man verstand unter Prophetie die Exegese. [2]) 1. Kor. 2, 16, vgl. 10—15.

In der Gewißheit der Sinneseinheit kann Luther zugleich so frei kritisch — und zwar doch nicht eigentlich litterar-kritisch, sondern nach dem Geschmacksurteile seines Glaubens — über den Kanon schalten und doch so fest auf dem Ansehen des geschriebenen Wortes fußen. Es wiederholt sich — als oft verkanntes lehrhaftes Beispiel —, was einst den Aposteln in ihrer Stellung zum alten Testamente widerfahren war. Das innere Geistesgetriebe in diesen Schriften hat sich erschlossen, das lange verdeckt war, so daß man vergeblich mit Hebeln und Schrauben an den Thüren gearbeitet hatte. Nun fühlt man sich überall zu Hause, erkennt überall die gesundene Wahrheit.[1]) Die Unrichtigkeit des einzelnen Griffes zerstört darum das im grunde wahre Verhältnis nicht. Die unrichtigen Citate der neutestamentlichen Schriften sind in diesem Betracht ebenso unwichtig als die nicht selten falsche Exegese der reformatorischen Theologie. Die Vergleichung hat freilich ihre Grenze. Denn das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung ist ein vermitteltes, das Evangelium in der Schrift und in der evangelischen Glaubenserkenntnis ist dasselbe.

Die Lösung der Aufgabe, welche der Theologie, besonders der Dogmatik, damit gestellt war, konnte nicht die Sache eines Geschlechtes sein. In der Grundthatsache, aus der die Erneuerung des apostolischen Christentums sich bei den Reformatoren ergab, stund Schriftwort und rechtfertigender Glaube in lebendigstem Verhältnisse. Dieses Schriftwort forderte eine theologische Arbeit, in der dogmatische Selbsterkenntnis und umfassendste Schriftforschung in Wechselwirkung stehen. Freilich fiel die erforderte Dogmatik nicht als reife Frucht der reformatorischen Bewegung ab. Den ganzen mit der Heilsoffenbarung gegebenen Erkenntnisstoff aus dem Mittelpunkte der Rechtfertigung heraus durchdenkend zu gestalten und ihr System als das System der Offenbarungsgeschichte zu erweisen, für diese Aufgabe fanden sich die Kräfte und die Muße unter den Kämpfen um das Dasein nicht sogleich. Ein Angeld darauf scheint doch die großartige Gedankenarbeit Luthers zu sein. Und die Wege nach jenem Ziele hin waren doch gewiesen. Melanchthons loci in ihrer ersten Gestalt sind eigentlich nur ein einziger locus; der Irrtum bestand indessen nicht darin, daß er den articulus stantis et cadentis ecclesiae (die kirchliche Grundlehre) zum Realprincip evangelischer Dogmatik gemacht; vielmehr darin, daß er später

[1]) Vgl. m. Schr. „die Universitäten . .“ 1891 S. 21 f., 24—27.

darauf verzichtete, die sogenannten objectiven loci in ihrem Zusammenhange damit zu bearbeiten; daß er nicht den Mut oder die Gestaltungskraft in sich trug, Theologie, Anthropologie, Christologie als Voraussetzungen, die weitere Soteriologie und Eschatologie als Folgerungen aus dem Dogma von der Rechtfertigung zu entwickeln. Dazu gehört freilich, daß man mit Bestimmtheit die unlösliche Einheit der Rechtfertigung und Versöhnung ins Auge fasse, die Versöhnung aber nicht als bloße geschichtliche Voraussetzung für die Predigt der Rechtfertigung betrachte, sondern wie sie lebendige Gegenwart in dem Versöhner ist.[1]) Soterologie, Erkenntnis des Sünderheilandes, ist die Mitte aller Heilserkenntnis; wie sie das im neuen Testament ist, muß sie es in der evangelischen Dogmatik sein. Der Heiland, den die Schrift verkündet, mein Heiland durch den Glauben und in der Rechtfertigung — das scheint mir, scharf zugesehen, die Einheit der sogenannten Principien des Protestantismus und diese Einheit das Realprincip einer Dogmatik, welche die rechte Erbin der deutschen Reformation.[2])

Es ist das Ziel der bisherigen Erörterungen, auf die Lehre vom Versöhner als auf das Realprincip der evangelischen Dogmatik zu

---

[1]) Dieser Ausdruck kann so mißverstanden werden, als sei hier der Versöhner, nämlich Christus, von Gott unterschieden, entsprechend der volkstümlich gewordenen orthodoxen Lehre, daß nicht nur wir mit Gott, sondern auch Gott mit uns versöhnt werden mußte. Er ist nicht anders gemeint als in der Ueberschrift „Gott in Christo der Heiland oder der Versöhner", Wissenschaft S. 312, vgl. § 360. An dieser Stelle geht das Anliegen dahin, die irrige Trennung des Heilswerkes von dem lebendigen erhöhten Christus abzuweisen, überhaupt das opus durchaus in die Person hineinzulegen. Christus heißt hier Versöhner, weil seine Bedeutung für uns in unsrer Versöhnung liegt, „der Heilsthat Gottes, durch die er in Christus für alle ermöglicht hat, was er in der Rechtfertigung den einzelnen darbietet." Das neue Testament hat so wenig von *καταλλάσσειν* wie von *λυτροῦσθαι* eine Bezeichnung für Christum abgeleitet; ihr Gebrauch von *σωτήρ*, Heiland, sowohl für Christum als für Gott wird die kirchlich gangbaren Bezeichnungen Erlöser und Versöhner rechtfertigen; nur das oben erwähnte naheliegende Mißverständnis mag den Gebrauch da widerraten, wo es auf genauen Ausdruck ankommt. [2]) Diese Einsicht in die Einheit der beiden Principien verdanke ich Jul. Müller; er hat sie in seiner Vorlesung über Symbolik ausgesprochen. — Dem Werke von Thomasius (Christi Person und Werk. 2. A. 1856 f.) würde ich unbedenklich den Preis zugestehen, wenn nicht — seiner Entstehung gemäß — die Christologie (den terminus im engeren Sinne verstanden) aus ihrer geziemenden abhängigen Stellung in eine vorwiegend bestimmende geriete. Allerdings mehr methodologisch, als sachlich. Und ich wüßte kein Werk, dem ich so viel verdanke. Allein die Methode wirkt immer auf die Erfassung der Sache zurück.

führen, weil sie als Inhalt des rechtfertigenden Glaubens das Recht darauf zu haben scheint. Die folgenden sollen dies Verhältnis näher bestimmen, die ganze Abhandlung die Durchführbarkeit mit der That versuchsweise darthun. Dieses Unternehmen richtet sich bewußt gegen verschiedene herrschende Auffassungen; nicht nur gegen den ausleerenden Subjectivismus, welcher für den Heiland, geschweige für sein Werk keine Stelle mehr in der Dogmatik hat; auch gegen die speculative Auffassung, welche mit ihrem Theanthropismus, wie gerne sie es vermeiden möchte, der Rechtfertigung den schwerwiegenden Hintergrund des vollen Schuldbewußtseins nimmt;[1]) auch gegen alle diejenigen, welche anstelle der Versöhnung die Lebensveränderung setzen. Damit meine ich, für das innerste Heiligtum des christlichen Glaubens, der Kirche aller Jahrhunderte — damit weiß ich, für das innerste Heiligtum des eignen Lebens zu streiten.

Eine vorläufige Rechtfertigung ließe sich für die obige Behauptung wohl führen. Sie würde in dem Nachweise bestehen, daß, sobald die durchaus gleichberechtigte Stellung beider sogenannten Principien verrückt wird, nicht nur jene ihre sachliche Einheit in ihrer herrschenden Bedeutung verkannt ist, sondern auch je das hervorgehobene Princip eine Trübung erlitten hat. Beispielsweise sei auf die Irrtümer in der Versöhnungslehre gewiesen, welche sich bei den gleichzeitigen großen Theologen, bei Schleiermacher und Menken finden, die beachtenswerter Weise einseitig je eines der Principien vertreten. Dort bei allem Streben nach Objectivität eine Wandlung in einen bloßen Bewußtseinsproceß, hier ein Historicismus der Heilsoffenbarung, der das Erlösungsbewußtsein tief verletzt. Und hat nicht die Rechtfertigung selbst bei Schleiermacher Not leiden müssen, weil ihm doch die Erneuerung eigentlich vorangeht [2]) — die Umkehrung alles dessen, wofür die Reformatoren gestritten! Menkens Biblicismus bietet seinen „Bibel-Verehrern" aber im grunde in der Schrift nur die Lehre, nicht das lebendige Evangelium. — Doch, es ist nicht um Kritik, sondern um Erweis durch sachliche Entwickelung zu thun. Darum sei auf eine Durchführung der Kritik, an der Geschichte der Dogmatik in der Hoffnung verzichtet, durch diese übersichtlichen Andeutungen das Verständnis für die eigne Darstellung erleichtert zu haben.

[1]) Vgl. Jul. Müller „Ob der Sohn Gottes Mensch geworden." Abhandlungen 1870. III. [2]) Oben S. 26 f. 33.

Das Schriftzeugnis von der Versöhnung.

Unter dieser Ueberschrift folgt eine Reihe in sich geschlossener Abhandlungen. Daß der Stoff in dieser Art auf sie verteilt wurde, hat seinen Anlaß zunächst darin, daß zwei von ihnen schon früher gedruckt sind. Durch die neu angefügten Aufsätze wird ein Ganzes biblischer Untersuchungen über den oben genannten Gegenstand hergestellt. Darin liegt der Versuch vor, mein dogmatisch geschultes Lernen aus dem neuen Testament anschaulich vorzuführen. Die mit dem Vortrage über das Sterben Jesu beginnende Reihe wird jeder in ihrer Hergehörigkeit anerkennen; dagegen kann die Einfügung der Arbeiten über den Menschensohn und über den Gottessohn auf den ersten Anblick befremden. Allein nach meiner Einsicht würde ohne sie ein wesentliches Stück an der biblischen Grundlegung fehlen. Jesu irdischer Lebensgang bis zur großen Passion gibt seinem Lebensausgange die unentbehrliche Voraussetzung und den wesentlichen Gehalt. Seine in jener Entwickelung gewordene Person aber lebt und wirkt in dem lebendigen Vertreter fort. Vollzieht sich schon in jenem Vorleben die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Herrn, so gehört es auch zu dem Ganzen des Versöhnungswerkes. [1])

Dieser Hinweis auf einen dogmatischen Gesichtspunkt ist indes geeignet, einen Zweifel darüber zu erwecken, ob hier nicht in die Bibel hinein gelesen und ausgelegt werde, während doch der Anspruch erhoben wird, daß sich die dogmatisch verarbeiteten Anschauungen aus dem Umgange mit der heiligen Schrift erwachsen erweisen. Das ist nun freilich nicht so gemeint, daß ein forschender Theologe an die Schrift herantreten

[1]) Vgl. „Wissensch." §§ 357. 393—440, bes. § 397.

könne, wie ein Heide, dem sie zum ersten Male in die Hand fällt. Wir alle lesen sie als kirchlich erzogene Menschen; wir kommen zu ihr mit vorgefaßten Meinungen; jedenfalls mit Gesichtspunkten und Fragen. Daß man versuche, die Schrift wie neu zu lesen und mit ganzem Eifer sich zunächst bei ihr in die Schule zu begeben, dahin kann es allein entweder die wissenschaftliche Schulung oder eine Erschütterung des bisherigen Besitzes an christlicher Anschauung bringen. Einigermaßen gelingen wird der Versuch immer nur, wenn man über seine Voraussetzungen im Klaren ist und demgemäß ihrer Einwirkung auf die Auffassung bewußt bleibt. Man wird meistens mit klar bewußten dogmatischen Gedanken unbefangener sein, als wenn man beherrschende Anschauungen und Richtpunkte als selbstverständlich oder in dem Gegenstande selbst belegen voraussetzt. Ein Hilfsmittel gegen diese leicht eintretende Doppelsichtigkeit wird die stete Erinnerung an widersprechende Auffassungen bilden, denn sie wird daran hindern, sich dem empfangenen Eindruck allzu unbefangen hinzugeben. Ueber die Anwendung dieser Einsicht im betreffenden Falle sei eine kurze Rechenschaft vorangeschickt.

Nicht ein willkürlicher Gesichtspunkt einer besondern Dogmatik fordert es, den werdenden Mittler der Versöhnung in der heiligen Schrift zu suchen. Seit Schleiermacher die Forderung eines richtigeren Schriftbeweises stellte und Hofmann mit seiner Durchführung ernstlich und im großen Stil anhob, wird ein umfassenderer Unterbau biblischer Erhebung an diesem Lehrpunkt unerläßlich. Unsre Kirche hat denn auch neben dem betreffenden Abschnitte bei Hofmann die tief grabende Arbeit von W. Geß erhalten. Nicht minder hat A. Ritschl der Schrift ihr Recht gewahrt. Trotzdem ist das Verfahren noch nicht einmal aus der Litteratur verschwunden, bei dem man sich mit Anführung einiger Aussprüche Jesu und der Apostel begnügt. Werden dann die Beweisstellen, namentlich der Spruch vom Lösgeld und die Einsetzung des Abendmahles anders ausgelegt oder — wie ja geschehen ist — wegen ihrer Vereinzelung für ungeschichtlich erklärt, dann gerät der dogmatische Aufbau ins Wanken. Wenn der Schriftbeweis seine Bedeutung in der christlichen Lehre behaupten soll, dann muß es einhellige Gesamtanschauungen der Bibel geben, und bei aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit ihrer Entwickelung und Darstellung muß es doch möglich sein, sie einheitlich zu erfassen. Erst dann wird man sagen können, ob eine Lehre wirklich christlich sei.[1]) Insonderheit an diesem Mittelpunkte

[1]) „Wissensch.“ § 58.

muß sich zeigen lassen, daß Jesu Leben von derselben Auffassung bestimmt ist, welche in der Verkündigung von ihm lehrhaft ausgesprochen wird, wie auch schon die Vorbereitung im alten Bunde auf sie hingeführt hat.

Es läge nun für den Dogmatiker nahe, sich einfach auf solche trefflichen Arbeiten zu stützen, wie sie oben genannt sind. Indes es ist wohl allgemein zugestanden, daß die biblischen Erhebungen nicht minder von Hofmann als von A. Ritschl in einem solchen Maße von ihren dogmatischen Gesichtspunkten bestimmt sind, daß man diese unbedingt muß gelten lassen, um von ihrem biblischen Unterbau überführt zu werden. Andre können an demselben lernen; sie können lernen, Neues zu sehen, verlernen Gewohntes hineinzulesen, auch gelegentlich lernen, wie man es nicht machen muß, um dem Thatbestande nicht Gewalt anzuthun; ein irgendwie abweichendes Verständnis aber auf jene Ausführungen zu stützen, ist unmöglich. Ueber einer solchen Betrachtung kann der Zweifel erwachen, ob man nicht besser ganz auf jenen Ausweis verzichte. Man kann indes auch in diesen Verschiedenheiten Vernunft sehen statt des bloßen Spieles schriftstellerischer Willkür oder wechselnder Zeitanschauungen. Sie bringen einander Zurechtstellung in der Betrachtungsart und Bereicherung in der Ausschöpfung des biblischen Stoffes. Man hat viel von den andern Arbeitern gelernt und nicht weniges wird man wiederholen; doch sieht man alles von einer andern Stelle, und bei dem Eingeständnisse, daß man dem Fehlgreifen und einer gewissen Einseitigkeit nicht entgehen werde, regt sich die Zuversicht, es lasse sich ein fördernder Beitrag für die Fortarbeit liefern. Und so entscheidet zuletzt das Bedürfnis, die Linien selbst vollständig zu verzeichnen, welche die Lehrausführung mit dem geschauten biblischen Thatbestand und der verstandenen biblischen Predigt verbinden.

Der alttestamentliche Ausweis kann auf diesem Punkte nur ein vermittelter sein; das wird man in demselben Maße zugestehen, als man in der Versöhnung das Entscheidende des neuen Bundes, also eben auch das Neue in ihm erkennt. Für den vermittelten Ausweis sind nun im neuen Testamente selbst die Wege gewiesen. Gerade dieser Punkt drängte sich so zu sagen als brennender auf, als man den Messias Jesus zuerst verkündigte. Die uns vorliegenden Zeugnisse führen den messianischen Beweis summarisch, und zwar liegt das Entscheidende für sie in dem summarischen Beweise für die Messianität des Leidens. Uebrigens begnügen sie sich mit dem Nach-

weise mehr vereinzelter Zusammenstimmungen, wozu dann sehr zahlreiche Anklänge an Alttestamentliches in den Schilderungen und Besprechungen hinzukommen, auf welche man aufmerksam wird, wenn man im alten Testamente zu Hause ist. Jenes summarische Verfahren besteht eigentlich nur in Behauptungen; erklärlicher Weise, denn die Erzählung und der briefliche Unterricht lassen bloß für kurze Erwähnungen Platz. Seine Durchführung findet der Beweis lediglich darin, daß das Verständnis für die Unerläßlichkeit des Sterbens und der Auferstehung des Messias an Grundanschauungen sowohl der Weissagung als des Cultusgesetzes gewonnen und entwickelt wird.[1]) Die Jünger verhehlen in ihren Berichten nirgend, daß sie in ihrer Messiashoffnung nie zuvor auf solche Erwartungen gekommen sind; vielmehr hat der Lebensausgang Jesu ihrer Hoffnung den Todesstoß gegeben.[2]) Ausschließlich und allein Jesus selbst hat das *οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν* verstanden und verstehen gelehrt.[3]) Es ist demnach nicht *κατὰ τὴν γραφήν* gethan, wenn man die Aussagen des alten Testamentes für sich als ausreichende und durchsichtige Quelle behandelt, um die Forderungen für das Heilswerk zu entwickeln. Das Geheimnis ist in andern Generationen den Menschenkindern nicht so enthüllt, wie seinen heiligen Aposteln; das am dunkeln Orte scheinende Licht mag den Weg führen bis an das Ziel, aber es macht dieses Ziel nicht deutlich und durchsichtig.[4]) Der schriftmäßige Beweis aus dem alten Testament ist demnach an diesem Mittelpunkte christlicher Einsicht lediglich darin zu suchen und zu geben, daß das Verständnis der Apostel von der Versöhnung in seiner alttestamentlichen Bestimmtheit verstanden und dann, so gefaßt, in seiner Berechtigung erwiesen wird. Und das ist bei allen zu thun und thunlich.[5])

Demnach wird es berechtigt sein, mit der Erhebung des Schriftzeugnisses bei der Gestalt des Heilandes selbst zu beginnen. Bei ihr aber, soweit sie uns bekannt ist, auch von Anfang an. Und das machen die Bewegungen der neueren Theologie unerläßlich. Indem sie auf ein früheres Versäumnis aufmerksam machten, haben sie nur dazu gedient, das christliche Schriftverständnis zu bereichern.[6])

---

[1]) Zur Veranschaulichung sei vorläufig an die Gestalt des leidenden Gottesknechtes und die Typologie im Hebräerbrief erinnert. [2]) Luk. 24, 21, vgl. 1. Petr. 1, 3. [3]) Luk. 24, 46. [4]) Eph. 3, 5; 2. Petr. 1, 19. [5]) Auch, trotzdem es im Folgenden von mir sehr unvollkommen und mit Beschränkung des Kennens und Könnens mehr angedeutet, als geleistet wird. [6]) Durchaus fern liegt mir die Meinung, daß es unsern Vorfahren an dem Eifer gefehlt habe, die Schrift und namentlich die

Zweifellos hat die orthodoxe Dogmatik das opus salvificum zu einseitig betont und methodisch zu sehr von der ganzen Person Jesu getrennt; in den ersten tastenden, wenn auch dabei tief greifenden, Versuchen theologischen Verständnisses hat sie eigentlich lediglich die Abstractionen der Lehre von den zwei Naturen Christi herbeigezogen; darauf weist die Fragestellung: cur deus homo? Auch in der schriftmäßig verbesserten Form bleibt die vereinsamte Heraushebung der oboedientia passiva üblich. Man folgte dabei in gutem Glauben dem apostolischen Zeugnis in den Briefen. Daneben hielt zwar die kirchliche Verkündigung auch das Gesamtbild in lebendigem Bewußtsein, vor allem das des leidenden Jesus, aber auch das des Propheten überhaupt. Mit gutem Grunde aber konnte man einer solchen Dogmatik vorwerfen, daß sie der Bibel nicht gerecht werde. Die Stillen im Lande fragten nach dem Christus in uns und legten den Ton auf den Umgang mit dem Lebendigen. Die Schriftforscher vermißten die Verwertung der evangelischen Hälfte unsrer neutestamentlichen Bibel. Die Biographie Jesu schien zum Heiligtume der Theologie und der Kirche werden zu müssen, denn auch das Wort von ihm kann doch nur zu ihm weisen wollen. Jedermann weiß, daß diese Vorgänge wie im vorigen so in unsrem Jahrhundert auf eine Entgegenstellung geführt haben, von jedenfalls entscheidender Bedeutung. Man will das Evangelium der Apostel von Jesu dem Christ ersetzen durch das Evangelium Jesu, des nazarenischen Propheten. Tiefer dogmatisch gegriffen ersetzt man die Schätzung Christi als des Mittlers für die Sünder durch den Hinweis auf seine Aufgabe der Offenbarung, der Vergewisserung in betreff Gottes, seines Seins und seiner Stellung und Beziehung zum Menschen. Man setzt seine Erlöserthätigkeit vornehmlich oder ganz in seine prophetische Offenbarung.

Evangelien auszuschöpfen. In der That würden wir gut thun, nach Kräften immer besser bei ihnen für das christliche Verständnis in die Schule zu gehen. Denn die catholica communicabilitas der Schrift trotz mangelnden zeitgeschichtlichen Verständnisses gilt auch für die Theologen (oder will man sie lediglich unsern alten Orthodoxen abstreiten?!), und das Wesentliche hängt durchaus nicht von den Fortschritten theologischer Methodik ab. Aber das wird doch wahr bleiben, daß die Vorratkammer des „Buches, von Gott der Kirchen gegeben" eben darin ihre Unerschöpflichkeit beweist, wenn sie jeder Zeit darbietet, wonach sie verlangt, und so sich immer ergiebiger zeigt, auch unter jeder neuen Wendung der theologischen Methodik. — — Diesen Erfolg erwarte ich für die folgenden Generationen mit Zuversicht rücksichtlich des alten Testamentes von der Wellhausenschen Bewegung, wie ich es in betreff des neuen Testamentes von der Baurschen Schule erlebt habe.

Für weniger religiös geartetes Auffassen redet man handgreiflicher. Das Dogma soll der Geschichte weichen. Der Heiland wird zum Träger bestimmender Ideen oder zum erweckenden Anfänger religiöser Stimmung. Aus der Schlaube des jüdischen Messias soll sich die duftende Blüte des humanen Genius entfalten. In der Begründung der Christenheit konnte sein Bild, um fortzuwirken, der Deckblätter jüdischer Dogmatik noch nicht entraten. In der Heidenkirche unter ungünstigem Klima verhärtet, hat dieser zähe Kelch durch die Jahrhunderte die Knospe mit ihrem Duft verschlossen und verhüllt. Jetzt reißt die Geschichtskunst des letzten Jahrhunderts diese Decke von der Lesung der Evangelien. Nun tritt der religiöse Genius mit seinem idealen Schwunge, aber auch mit seinem echt menschlichen Ringen und Scheitern für das betrachtende Auge klar heraus. Dabei bleibt die Schätzung seiner Person eine gradweis überaus wechselnde; es liegt eine lange Stufenreihe zwischen dem menschlich handelnden und leidenden Gotte des Anselm und dem sentimentalen, erotisch abgetönten Schwärmer bei Renan.

Die Frage nach dem „geschichtlichen Christus“ hinter der Bibel braucht an dieser Stelle nicht beantwortet zu werden.[1]) Hier war ja nur die Frage nach der Schriftmäßigkeit der dogmatischen Behandlung; da handelt es sich nur um die Einstimmigkeit oder Gespaltenheit des Schriftzeugnisses. Darum muß hier allerdings zur Entscheidung gebracht werden, ob das Bild der Evangelien dem Dogma der apostolischen Predigt widerspricht oder sie zusammenstimmend ergänzt. Findet man einen Widerspruch, dann stützt man auf diese Entdeckung etwa folgende Urteile. Jesus von Nazareth war nach seinen ältesten Zeugen nur der prophetische Reformer. Als seine Reformation gescheitert war, haben seine Anhänger sich und andre aus Anhänglichkeit an ihn betrogen; sie haben seinen Untergang phantastisch in einen Sieg umgestaltet, indem sie um ihn ein echt jüdisches Dogma woben. Das ist die Auffassung des Wolffenbütteler Fragmentes, im grunde nicht wesentlich verändert; nur die Aesthetik ist seitdem umgestimmt, und Selbsttäuschung gilt heuer überhaupt als gewaltiger Hebel für die „Entwickelung“ der Menschheit und ihres Geistes. Das Wesentliche aber bleibt der Widerspruch der Apostel mit Jesu. Wenn die Forschung notwendig auf diesen Widerspruch hinaus liefe, dann stünden wir wieder bei der Betrachtung der christlichen Geschichte als einer Kette von Mißverständ-

---

[1]) Vgl. „D. histor. Jes. u. d. geschichtl. Chr.“

nissen. Wäre das in der That ein Fortschritt? Man gibt doch in dem Behagen an der Zergliederung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit den klar faßbaren einheitlichen Gehalt gar zu freigebig preis.

Die emsige Arbeit an der Biographie Jesu ist indes besten Teiles zu ganz andern Zwecken und in tiefer Verehrung für den Heiland getrieben. Aber sie neigt mit sachlicher Notwendigkeit dazu, das mit voller Kraft zu zeichnen und zu betonen, was er seiner Umgebung während seiner Prophetenarbeit war und leistete; es wird ihr schwer diesen ihren hauptsächlichen Stoff selbstverleugnend nur als das Vorläufige zu achten und darzustellen und die wichtigste Erkenntnis ihres Gegenstandes dem δοξασμός des Parakleten zu überlassen. Aber die Evangelien thun das. Will der Biograph Jesu ihre Darstellung durchaus als Uebermalung auslöschen, so ist es doch geschichtlich von höchster Wichtigkeit, auch diese Farbengebung festzuhalten und zum Verständnisse zu bringen. Und das ist deshalb um so wichtiger, weil diese Auffassung der apostolischen Predigt durchaus entgegenkommt. Nun hat die kritische Arbeit eifrig und mit bewaffnetem Blicke seit lange alle Unterschiede zwischen der überlieferten Gestalt und ihrem übermalten Bilde aufgesucht und aufgespeichert. Es gibt indes auch solche Leser und Forscher, welche finden, jene Unterschiede oder Widersprüche lägen mehr in der Art des Anschauens als in der Sache. Die angebliche Uebermalung sei vielmehr eine Farbengebung nach der Natur; sie bringe die wirkliche Gestalt in die ihr entsprechende Beleuchtung, und allein durch diese Beleuchtung könne man jene Gestalt im Bilde richtig kennen lernen. Soll nun diese Auffassung zu Worte kommen, dann genügt es nicht, nur über die Darstellungsweise der Evangelisten zu berichten, so notwendig auch dieses ist. Darüber hinaus muß der Versuch gemacht werden, den apostolischen Christus in dem Jesus der Evangelien aufzuzeigen. Das, was man das Dogma der apostolischen Predigt schilt, mag dazu dienen, dem Berichte der Evangelien ein lebensvolles Bild des Heilandes der Welt und der Sünder zu entnehmen. Dann lernt man den Gekreuzigten und Auferstandenen schon in dem Propheten Galiläas erkennen. So wäre die Probe darauf gemacht, daß jenes Dogma der einzige Schlüssel sei, welcher das so vielfach probierte und vergewaltigte Schloß zu der evangelischen Ueberlieferung schließt.

Das gehört dann gewiß zu einer vollständigen Sammlung des biblischen Stoffes für eine Soteriologie, wenn sie für die christocentrische Strömung unsrer Theologie doch Soterologie sein muß. Eine christo-

centrische Strömung kann aber gar nicht anders als dem Evangelium „congenial“ sein, „welches Gott verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, von seinem Sohne“. Deshalb sind hier dem Gesamtzeugnisse über den Lebensausgang Jesu Christi zwei Versuche vorangeschickt, sein Bild aus den Evangelien im Lichte der apostolischen Verkündigung zu zeichnen. Dieser Aufgabe gemäß müssen die Spuren herausgehoben werden, in denen sich sein zielmäßiger Gang verrät, und deren Vorhandensein es ausschließt, daß ihn ein vernichtendes Verhängnis völlig unverhofft ergriff und mit sich riß. Man ist geneigt, als wesentlichstes Stück des undogmatischen Christentumes den Glauben an die Vorsehung festzuhalten. Wenn man dem, was Jesus darüber verkündet, nicht den stoischen Fatalismus unterschiebt, so zielt man damit auf eine teleologische Anschauung ab. Wo aber soll die Zuversicht auf eine Herrschaft des Zweckes in unsrem Leben herkommen, wenn selbst Christi Gang in Trümmer ausläuft, wie erhaben die Sentimentalität sie ausmale?! Das unbedingte Gottvertrauen muß mit der sicheren und klaren Gottesführung ineinandergreifen.

Das Sterben und Auferstehen Jesu auf seine Bedingtheit durch das anzusehen, was ihnen voranging, wird jedermann sachgemäß finden. Apostel und Kirche haben bisher das Erdenleben Jesu darauf angesehen, wie es sich ausnimmt, wenn man Sterben und Auferstehen als seinen beabsichtigten und vollendenden Abschluß ins Auge faßt. Das ist nach den obigen Bemerkungen nur die andre Seite an dem soteriologischen Verständnisse der in Christo dargebotenen Errettung. Deshalb darf der biblische Unterbau für die Lehre von der Versöhnung sich nicht damit begnügen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi im Lichte seiner Verkündigung und seines Lebens zu erörtern. Sein Prophetenleben in der Beleuchtung durch seinen Ausgang in Tod und Auferstehung bildet, wie thatsächlich, so für die Einsicht, den unentbehrlichen Vorhof für jenes Heiligtum christlicher Ueberzeugung.

Luther hat in seinen Glaubenskämpfen erlebt und demgemäß gedacht und gelehrt, daß wir Christum gar nicht tief genug in unser Fleisch hineinziehen können. Das eben ist das rechte Mittel dawider, wenn Christus hinter die Wolken der Heiligen samt der Gottesmutter und des unfehlbaren Papsttumes samt dem Mittleramte der Priester geschoben und gleichsam zum zweitenmale begraben wird. Deshalb hat

auch die Theologie der Protestanten in verschiedenen Ansätzen seit Zinzendorf danach getrachtet, Christi Zugehörigkeit zu uns möglichst lebhaft geltend zu machen. Neuerdings versucht man das, indem man seine Gottheit zurückschiebt und nur als einen Ueberschuß über das gemeine Menschenmaß festhalten will, der zwar nicht zu verkennen, aber auch nicht näher zu bestimmen sei. Man hat sich nicht gescheut, die quantitative Bezeichnung „Genie" zu brauchen; und gibt man ihr die qualitative Bestimmung „religiös", so wird sie dadurch noch nicht aus dem Umkreise des bloß Menschlichen hinausgeführt. Was aber haben wir an Jesu, wenn er lediglich unsers Gleichen war? An großen Männern fehlt es der Menschheit zumeist nur, solange diese selbst leben oder sich nicht überleben; haben sie sich überlebt oder abgelebt, so weisen sie sich aus, und man baut der Propheten Gräber. Aber auch ihre Auswirkung läuft ab und findet ihr Ende. Danach geht das alte Wogenspiel des Menschenlebens, wie es teils im hellen Lichte geschichtlicher Erinnerung teils und überwiegend im verborgenen und bald vergessenen Alltagstreiben dahinfließt, in der Hauptsache ungewandelt fort. Die Zuversicht, daß es sich trotz des peinigenden Augenscheines mit dem religiösen Genie des Nazareners nicht ebenso verhalte, hängt ganz daran, daß jener Ueberschuß klar und gewiß sei. Sonst frommt uns seine Zugehörigkeit zu uns nur dazu, um ihn in seiner Gleichartigkeit mit uns in den Reliquienschrein der Geschichtsforschung zu stellen. Deshalb hat man Grund genug, unsre Theologie zu mahnen, sie möge nicht aus lauter Furcht vor Doketismus und in abergläubischer Verehrung monistisch gestimmter Grundsätze der Geschichtswissenschaft in das Widerspiel der Orthodoxie verfallen und wie die unfruchtbaren Secten der ersten Zeit und des jüngst bestrittenen Naturalismus beim *ψιλὸς ἄνθρωπος* anlangen.

Ein echt reformatorischer Anschluß an die heilige Schrift ist durchaus geeignet, vor jeder Einseitigkeit, vor jedem Herabsinken in das Unterchristliche zu bewahren. So gewiß Weissagung und Hoffnung stets auf einen echten und rechten Davidssohn oder auf einen leidenden und sterbenden Gottesknecht hinausgeschaut hat, auch während sie auf das Kommen Jehovahs wartete, und so gewiß das urchristliche Zeugnis das Fleisch Jesu in seinen Fleischestagen so unbefangen wie möglich malt, ebenso gewiß hat es im grunde nie erst einer Belehrung darüber bedurft, daß der gekreuzigte und auferweckte Mariensohn ein Mensch gewesen wie wir. Das leuchtet jedem Bibelleser, den nicht eine Dogmatik

doppelsichtig gemacht hat, ohne weiteres ein. Indes kein Bibelleser findet zwischen dem Stammbaum bei dem ersten Evangelisten und dem „Amen! ja komm Herr Jesu!“ der Apokalypse eine Gesamtaussage von diesem Mariensohne, die ihn nicht so einzigartig zeigte, daß man es selbstverständlich findet, wenn er zu aller Zeit als gegenwärtig angerufen wird; und das ist die Probe dafür, was man unter seiner Gottheit verstehe. Denn die Grundeigenschaft des biblischen Gottes ist die Lebendigkeit; und Lebendigkeit sagt dann eben die persönliche Wirklichkeit und Wirksamkeit für uns und auf uns aus. [1])

So ist das biblische Zeugnis nie und nirgend einseitig. Je höher die Aussagen über die „Postexistenz“ greifen und je bestimmter die Bezeugung der „Präexistenz“ lautet, um so stärker auch die Betonung von Leiden und Tod, [2]) desto anschaulicher die geschichtlich-menschliche Erscheinung, [3]) desto bestimmter die Einfügung in die Entwickelung der Menschheit, [4]) desto ausdrücklicher die Verwahrung wider eine bloße Theophanie oder Pneumatophanie. [5])

Die Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn“ knüpft an die völlige Gleichartigkeit des „andern Adam“ mit uns an; sie geht von dem Augenschein aus. Aber, indem sich enthüllt, worauf sie deute, eröffnet sich der weltweite Horizont der ganzen Menschheit, der sein Leben und Wirken gilt, und als Voraussetzung für diese umfassende Bedeutung tritt die Zukunft dieses Einzelmenschen in den Gesichtskreis; eine Zukunft, an Beschaffenheit und Wirkung über das Höchste unvergleichbar hinausliegend, was Menschen beschieden ist. Der bescheidenste Name enthält den höchsten Anspruch; das empfinden die Schriftgelehrten und Priester als Gotteslästerung. [6]) Der anbetende Glaube der Christenheit aber sagt seit Jahrhunderten das Amen zu diesem Selbstbekenntnisse. [7])

Und wieder, wo Jesus sich Gottes Sohn nennt, und zwar in einer Weise, daß manche den Eindruck hatten, er mache sich Gotte gleich, [8])

---

[1]) Vgl. m. Schr. „Der lebendige Gott“. · „Wissensch.“ §§ 181. 194. [2]) 1. Petr. (über die Frage nach der Präexistenz in dieser Bezeugung vgl. unten), Hebräerbrief. [3]) Ev. Joh. — Man erinnere sich, daß die Erdenseite dieses Lebensganges, sein geschichtlicher Kampf mit — um es recht zeitgemäß, wenn auch unerfreulich zu bezeichnen — seinem „Milieu“ gerade im 4. Ev. durchgeführt wird und daß man ihm sonst ausnahmslos das Gerüst für die Darstellung des Lebensganges Jesu entnimmt. [4]) Röm. 5, 12 f.; 1. Kor. 15. [5]) 1. Joh. 4, 2 f.; vgl. 1, 1 f. und Ev. 1, 1 f. [6]) Mtth. 26, 64 f. [7]) 2. Kor. 1, 20; 1. Tim. 6, 12. [8]) Joh. 10, 31 f.

und wo das Evangelium von diesem Gottessohne verkündet wird, da lernt man die Demut und Sanftmut dessen ermessen, dessen Speise es war, den Willen seines Vaters zu thun und der, versucht wie wir, unter Thränen und Geschrei sich erniedrigt hat bis zum Tode am Kreuze.[1]) Diese in den Schriften des neuen Testamentes aufweisbare Thatsache darf den Eindruck erwecken, daß die Erzähler wie die Prediger nach dem Leben zeichnen; daß sie in lebensvoller Einheit vor sich gehabt haben, was wir von ihnen erfahren. Dieses Zusammen und Ineinander läßt sich nicht ersinnen; berechnender Verstand und Einbildungskraft sind dem nicht gewachsen, es anschaulich vorzuführen.[2]) Um diesen Eindruck zu bewähren, soll der Ueberschau unter dem Gesichtspunkte des Universalismus, den die Bezeichnung „der Menschensohn" an die Hand gibt, der Versuch an die Seite treten, die Selbsterniedrigung des Gottessohnes in dem uns überlieferten Bilde Jesu anschaulich zu machen.

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß solche Ueberschau nicht an die Stelle einer Gesamtverarbeitung des Evangelienstoffes treten will. Welche Bezeichnung man einer solchen immer geben wolle, sie wird der Kirche immer unentbehrlich bleiben. Ich möchte nicht wieder dahin mißverstanden werden, als wenn mir die Geschichte Jesu vom Jordan bis zum Oelberge zweifelhaft oder unwichtig wäre. Wenn auch bei den folgenden Umrissen eine gewisse Vollständigkeit erforderlich ist, so kann sie doch nur auf die Grundzüge, nicht auf die reiche, lebensvolle Ausmalung gehen. Die große Lebenshandlung in ihrem Zusammenhang und ihre Durchführung in ihrer Art, in der Behandlung ihrer Mittel, in ihrer bewegten Stetigkeit soll sich aus den Einzelvorgängen kräftig hervorheben. Durch sie oder in ihr tritt dann der Mann selbst heraus. Dem Unternehmen einer solchen Zeichnung scheinen uns die Evangelien entgegenzukommen; man darf sich von ihnen selbst führen lassen.

Die Bevorwortung dieses Versuches vermag ich nicht ohne ein Geständnis zu schließen oder — abzubrechen. Weniges habe ich mit gleicher innerster Beteiligung und solcher Freude am Gegenstande geschrieben, wie diese Abschnitte über die evangelischen Berichte; möchte der Darstellung etwas davon zu gute gekommen sein. Nicht minder

---

[1]) Joh. 4, 34; Ebr. 4, 15; 5, 7; Phil. 2, 8. [2]) Vgl. „d. histor. Jes." S. 78 f.

stark aber war und ist der Eindruck des weiten Abstandes zwischen dem vor meiner Betrachtung stehenden Gegenstande und der Dürftigkeit, dem Bruchstückhaften und der mangelnden Ausreifung der Darstellung. Zu dem Erstrebten aber habe ich Zuversicht. Darum gebe ich, der Schranken jedes einzelnen und zumal der meinigen mir bewußt, diese Probe heraus, ob sie etwa andre anrege, einen solchen Entwurf reicher, anschaulicher, im einzelnen richtiger und schärfer und darum für jeden Leser fördernder und überzeugender durchzuführen.

Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit.

„Wir, die wir leben und überbleiben auf die Wiederkunft des Herrn,“[1]) mit der Hoffnung ist Saul von Tarsus ausgezogen um innerhalb der Grenzen eines Menschenlebens seine Arbeit daran zu vollbringen, daß in dem Namen Jesu sich alle Kniee beugen zur Ehre Gottes, des Vaters.[2]) Die Hoffnung auf die ganz nahe Entscheidung hat ihm und der alten Christenheit die Missionsarbeit nicht überflüssig erscheinen lassen. Solche Stellung fußt gewiß nicht auf kluger Berechnung des Durchführbaren. Den Antrieb bildet die Liebe Christi[3]) und das Bewußtsein, allen denkbaren Arten von Menschen gegenüber zum Schuldner[4]) geworden zu sein durch die Gnade, welche ihm, dem ersten aller Sünder,[5]) widerfahren ist. Ist ihm die Welt gekreuzigt und er der Welt,[6]) so darf sie sich nicht mehr zwischen ihn und alle, d. h. jeden[7]) Menschen stellen. Nicht bloß die Lust an der Eroberung der Welt und der Geiz läßt die Welt klein erscheinen, und keinen Winkel der Erde zu fern und zu unheimlich, um dort zu siedeln. Wem sich der Horizont der Ewigkeit erschlossen hat, dem ist das alles noch viel gewisser, und vor ihm schrumpfen auch die Zeitmaße zusammen. Jede Politik, auch die Kirchenpolitik, auch die Missionspolitik, kann nicht anders, als das Erreichbare berechnen und erstreben. Die von Christo ausgehende Liebe trägt eine andre Notwendigkeit in sich; sie macht sich an die Kleinarbeit, die nur allzu sichtbar unzureichend ist, und glaubt

[1]) 1. Thess. 4, 15; 1. Kor. 15, 51. [2]) Phil. 2, 10. [3]) 2. Kor. 5, 14. [4]) Röm. 1, 14. [5]) 1. Tim. 1, 15. [6]) Gal. 6, 14. [7]) Röm. 3, 22; vgl. 1, 16; Kol. 1, 28; 1. Thess. 2, 11.

daran, daß die Samenkörner des Reiches Gottes Lebenskraft haben, und ihr Wachstum weder erstickt werden kann noch ihm irdische Grenzen gesteckt sind. Wann und wo die Christenheit und die Christen in der festen Zuversicht des ewigen Zieles darauf verzichten, in dieser Welt heimisch zu sein und sie sich heimisch zu machen, dann und da regt und entfaltet sich ihre Kraft zur Welteroberung, nämlich nicht für sich, sondern für den, der nicht von dieser Welt war. Wann und wo man die Welt „fromm spricht“ und fromm zu machen sucht, erschöpft sich die Kraft darin, die Maschine der Kirchenanstalt im Gange zu halten und den Frieden zwischen dem Evangelium und der Welt in der Kirche zu stiften, der doch wider die Natur der Sache ist;[1]) über dieser Danaiden-Arbeit erlahmt dann aber der Mut für die weltweiten Aufgaben des Reiches Gottes.[2])

Warum die Erinnerung an diese Versuchung in einer Zeit, die doch sonder Zweifel eine Blütezeit der Mission ist? Täuschen wir uns nicht, die Blüten und Früchte unsrer Missionsarbeit wachsen an dem Stamme, der aus dem Pietismus erstanden ist; aus dem Pietismus, der welterobernd wurde wie das Urchristentum, weil er weltfrei war wie das Christentum der Apostel. Es gehen Stimmungen und Betrachtungen unter uns um, welche dem kräftigen Baume seine Nahrung entziehen würden, wenn sie zur Herrschaft gelangten, und welche ihm schon die Nahrung beschränken, wo immer sie Eindruck machen. Die aus Beobachtung der Natur abgeleitete „Entwickelungslehre“ wendet man heute auch auf die Religionen an, um sie unter das Naturgesetz des Werdens und Vergehens zu stellen. Diese Denkweise hält dafür, die Missionsarbeit sei zum Mißglücken verurteilt, wenn sie die unaufhaltsame, aber langsame Verbreitung der Cultur zu überbieten sucht, indem sie ihr zuvorkommt; nehme sie doch die Frucht voraus, welche ihrer Zeit reif vom Baum fallen wird. Und für diese Denkweise ist die erwartete Frucht durchaus nicht notwendig ein Sieg des biblischen Christentumes. Eine Theologie, welche die Erwählung mit dem geschichtlichen Gange der Kirche verwechselt, wird leicht dazu führen, daß man den Missionseifer des vorwitzigen Eingreifens in die Fügung Gottes anklage, der die Geschichte wenigstens in ihren großen Zügen lenkt. Dergleichen und ähnlichen Erwägungen gegenüber wird es nicht überflüssig sein, wenn

---

[1]) Matth. 10, 34; Joh. 15, 18 f. [2]) Vgl. „Wissenschaft d. chrl. L.“ §§ 105 f. § 659.

wir uns von neuem vergewissern, daß es dem Christentum eingestiftet sei — und zwar von und mit eben demjenigen, dessen Name es trägt —, seiner Aufgabe nach Menschheitsreligion zu sein und für die Verwirklichung dieser Aufgabe keine Grenzen anzuerkennen, weder der Zeit noch des Raumes. Es hat nicht nur den Naturtrieb des Wachstums, wie alles, was auf Erden lebt, nicht nur die selbstische Herrschsucht jeder sogenannten „Sache“, mit der sich Menschen und Kreise eins setzen, um sie und sich zur Geltung zu bringen; es hat einen Auftrag, eine Sendung, und darf im Gehorsam des Glaubens die Verantwortlichkeit dafür auf den Urheber abschieben, ob die Ausführung ratsam und möglich sei. Denn darin sind wir hier einig, daß es der Christenheit nicht zieme, sich altklug anzustellen, als vermöge sie über den Heiland hinauszuwachsen, ob es nun ein einziger großer Apostel sei, dem man das zuschreibe, oder ein ganzes culturreifes Jahrhundert; vollends etwa das unsre, welches an seiner Grenze statt „schön in reifer Menschlichkeit dazustehen“ ratlos in die Zukunft schaut, ungewiß, ob der Friedensbau unter der Eifersucht der Völker oder unter dem Hasse der Stände zusammenbrechen wird.

Die thätige Ausführung jenes Auftrages nennen wir eben nach der göttlichen Sendung „Mission“; und unsre Aufgabe heut ist es, das gute Recht und die Pflicht zu dieser Mission in der Sendung oder Mission dessen nachzuweisen, den die heilige Schrift den „Boten (Gesendeten, Apostel) und Hohepriester unsres Bekenntnisses“ nennt.[1])

I. Unser Thema wählt zur Bezeichnung unsres Herrn jenen **Namen**, der schon seinen Zeitgenossen ein Rätsel[2]) war und das in der That gewissermaßen noch immer ist. Die Wahl dieses Ausdruckes setzt eine besondre Beziehung dieses Namens „der Menschensohn“[3]) zu dem Berufe Jesu voraus, der ihm die ganze Menschheit zum Wirkungsfelde gibt. Und dessen werden wir uns vorerst vergewissern müssen. Dabei kann es nun hier nicht meine Aufgabe sein, die verschiedenen gelehrten Er-

---

[1]) Ebr. 3, 1. [2]) Joh. 12, 34; Matth. 16, 13. [3]) Luthers Uebersetzung „des Menschen Sohn“ entspricht nicht der Thatsache, daß eine Uebersetzung aus dem Aramäischen vorliegt; der Artikel gilt nicht für „Mensch“, sondern für den zusammengesetzten Ausdruck „Menschen-Sohn und -Kind“; deshalb ist oben immer genau der Menschensohn eingesetzt; das ist an sich nebensächlich, nur gegenüber einer falschen Auslegung zu betonen, wonach „der Mensch“ für „die Menschheit“ abstract oder collectiv stehen soll.

klärungen dieses Namens zu durchmustern und eine von ihnen zu wählen. Vielmehr bin ich als Dogmatiker gewöhnt, nach Kräften mich auf dem schmalen Boden anzusiedeln, welchen die verschiedenen Auslegungen als gemeinsamen behaupten oder frei lassen.[1]) Unbestreitbar dürfte nun fol-

[1]) Dieser Boden wäre hier freilich unter den Füßen völlig verschwunden, wenn die Bezeichnung „der Menschensohn" ein Mißverständnis wäre, das man in dem 2. Jahrhundert in die Evangelien-Urkunde hinein verbessert hat. Das leitet H. Lietzmann, „der Menschensohn" 1896, aus Gründen aramäischer Philologie und aus dem längst bekannten Thatbestande des Nichtgebrauches dieser Bezeichnung in der altchristlichen Litteratur ab. Die Erörterung des aramäischen Ausdruckes muß ich Kundigeren überlassen. Da es in allen Sprachen Mittel gibt, um unmißverständlich zu machen, daß man ein Wort in einer sonst nie vorkommenden Wendung seines Sinnes braucht, so vermute ich, daß diese Mittel auch den Zeitgenossen Jesu nicht gefehlt haben; die Umsetzung in das Hellenistische hat nun doch jedenfalls schon vor Pauli Bekehrung für die hellenistisch redenden Diasporajuden stattgefunden, früh genug, um das unter vollem Eindrucke der Ausdrucksweise Jesu zu thun. Denn diese Selbstbezeichnung ist so mit den überlieferten Sprüchen verwoben, daß sie nicht erst spät in diese Ueberlieferung eingedrungen sein kann. Man vergleiche z. B., wie sinnreich Matth. 8, 20 wird, wenn man mit L. einsetzt: „ein Mensch hat nicht, da er sein Haupt hinlegt". Gegen die Einsetzung von „dieser Mensch" ist längst eingewendet, daß Jesus so oft, selbst in feierlicher Rede, einfach „ich" sagt. — Die Spur jenes frühen Bekanntseins liegt aber Apg. 7, 56 vor. (Wenn der Ueberarbeiter hier die messianische Bezeichnung einfügte, warum ist er in den andern Reden so enthaltsam geblieben? Er konnte dort den Namen gut brauchen, der die Paradoxie eines leidenden und erhöhten Messias verband, z. B. Kp. 3 oder 17, 31.) Auch müßte, wenn Jesus die aramäische Formel für Mensch gewöhnlich anwendete, es sehr auffallen, daß sie sonst immer richtig mit ἄνθρωπος übersetzt ist, außer (nach L.) Mark. 2, 28, wo doch V. 27 das Mißverständnis vermieden ist. Zu dem für uns auffallenden Verhalten der sonstigen Schriftsteller im neuen Testamente, welcher doch gewiß den urchristlichen Gebrauch überhaupt spiegelt, hat nun Jesus selbst den Anlaß geboten Matth. 16, 13 f. Da hat er ja deutlich genug ausgesprochen, wie sie ihn zu nennen haben. Während nun die Evangelien alle ihm diese Selbstbezeichnung in den Mund legen, nennen sie ihn in ihren Berichten nie so, auch wo sie ihn in seiner Messianität bezeichnen; darin folgen sie deutlich jener eignen Weisung Jesu. Wenn das die Berichterstatter, denen wir die Kenntnis jener Selbstbezeichnung verdanken, so halten, wie sollten die andern neutestamentlichen Verfasser darauf verfallen sein, die bei ihnen vermiedene Bezeichnung anzuwenden? — In die Verhandlung allseitig einzutreten, ist hier nicht der Ort. Es hätte sonst schon bei der ersten Veröffentlichung die unbefangene Verwertung der angeblich in die Evangelien eingedrungenen Apokalypsen weitläufig verteidigt werden müssen. Meine Stellung zu den kritischen Sichtungen der Ueberlieferung in den Evangelien habe ich dargethan: „d. sog. histor. Jes." 2. A. S. 114—127 und S. 72—95. — Vgl. übrigens M. Schulze, d. Relig. Jesu u. d. Glaube an Chr. 1897 S. 8 f. Es hat auch sein Recht und seinen Nutzen, die innere Zusammenstimmung des Ueberlieferten einfach zur Darstellung zu bringen. — Darum ziehe ich mich nicht (was wohl

gendes sein: 1. Jesus vermeidet es in der ersten Zeit, sich ausdrücklich als den Messias oder Christus zu bezeichnen, braucht dagegen diesen Namen, der damals nicht zu den gangbaren messianischen Bezeichnungen gehörte,[1]) vermutlich eben deshalb. Indem er sich so nannte, wollte er vorerst nicht als der verheißene König von Israel betrachtet sein. 2. Wenn er sich so bezeichnete, so war das nicht nur eine Umschreibung für „ich“; denn er sagt oft genug schlechtweg ich. Wie würde es uns klingen, wenn wir hörten: „kommt her zu dem Menschensohn, alle, die ihr mühselig und beladen seid“, oder: „Vater, der Menschensohn dankt dir, daß du dieses vor den Weisen verborgen hast u. s. w.“, während wir das Gewicht empfinden, wenn es heißt: „damit ihr sehet, daß der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden“, oder „niemand fähret gen Himmel, denn der Menschensohn, der im Himmel daheim ist“.[2]) Wo er persönlich mit den Menschen verkehrt und wenn er betet, hat der einfachste aller Menschen keine gespreizte Titulatur angewendet. Wo er sich so bezeichnet, da spricht er von seinem Auftrag und Werk sonder gleichen und will darauf aufmerksam machen, daß er solche hat und ausführt. 3. An welcher Stelle in seiner heiligen Schrift nun auch Jesus den Anlaß für die Wahl dieses Namens mag gefunden haben, der Ausdruck „Menschensohn“ bezeichnet zunächst uns Menschen eben als Menschenkinder, und wenn sich nun ein einzelner „das Menschenkind“ nennt, also nicht ein Menschenkind wie alle andern, auch nicht dieses Menschenkind, nämlich dieses einzelne unter den vielen andern, so gewinnt jeder unbefangen Erwägende den Eindruck, Jesus will also seine Zugehörigkeit zum menschlichen Geschlechte als etwas für ihn Besondres herausheben, wie sie das für niemanden außer ihm gewesen ist und sein konnte. Es war drum nicht schlecht gehört, wenn etliche Theologen meinten, er habe dabei an den verheißenen Weibessamen, an das Kind des Geschlechtes gedacht, in welchem dieses seinen besten Sproß, seine reiffste Frucht zeugt. Und doch findet sich keine Anlehnung an dergleichen in den Reden Jesu, während er mehr als einmal in seinen Aussagen über den Menschensohn unverkennbar Worte aus Daniel im Sinne hat; wie er denn diesen Namen weitaus am häufigsten braucht,

anginge) darauf zurück, daß das Wesentlichste der obigen Darstellung nicht von jenem Namen abhängt und also auch nach seiner Ausscheidung bestehen bliebe. Es würde gegenüber der Kritik doch nichts helfen, denn sie würde immer noch den größesten Teil der Unterlagen meiner Auffassung in Anspruch nehmen.

[1]) Matth. 16, 13 f.; Joh. 12, 34. [2]) Matth. 11, 28 f. 25; Matth. 9, 6; Joh. 3, 13.

wo er von seinem Lebensausgange spricht, von seinem Tod und seiner Erhöhung nach des Vaters Rat und Verheißung.[1]) Nun vergleicht jenes Buch der Gesichte alle Israel feindlichen Weltreiche und ihre Fürsten mit Tieren, dagegen das vom Himmel her begründete Gottesreich unter Israel mit einem Menschensohne.[2]) Da steht dem rein irdischen und deshalb eigentlich untermenschlichen Menschentum ein Gotte gemäßes Menschentum gegenüber, bei dem man doch unwillkürlich an die Gottesbildlichkeit des Menschen erinnert wird, die ihn von allen bloßen Erzeugnissen der Erde unterscheidet. Die „Heiligen des Höchsten" stellen das wahre Menschentum dar, eben wegen ihrer Angehörigkeit an Gott. Es zeigt sich schon hier, was uns noch weiter begegnen wird: der am höchsten gespannte Anspruch des theokratischen Vorrechtes biegt sich von selbst so um, daß der religiöse Kern die Hülle des geschichtlichen Volkstumes der Juden zersprengt. — Ob man nun an 1. Mose 3, das Protevangelium, und Psalm 8, ob an Daniel 7 anknüpfe, in keinem

[1]) Zählt man die Aussprüche, welche in den drei ersten Evangelien gleichmäßig vorkommen, nur je einmal, so bedient sich Jesus des Namens 35 mal; davon sind 8 (Matth. 12, 40; 17, 9. 22; 20, 18; 26, 2. 24. 45; Luk. 24, 7), in denen er von Tod und Auferstehung redet; 15 (Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28; K. 24 u. 25 7 (8) mal; 26, 64; Luk. 12, 40; 17, 30; 18, 8; 21, 36), in denen er auf seine Wiederkunft weist; 4 (Matth. 9, 6; 12, 8; 13, 37 [18, 11]; Luk. 19, 10), in denen in andrer Art seine besondre Vollmacht zum Ausdrucke kommt. Nur 8 (Matth. 8, 20; 12, 32; 11, 19; 16, 13; 20, 28; Luk. 6, 22; 17, 22; 22, 48) sind es, bei denen man über die Beziehung zweifelhaft sein kann; die Mehrzahl wird sich jedoch den ebengenannten Kategorien eingliedern. Die johanneischen Stellen (zu denen 5, 27 nicht zählt, da hier nicht der Name steht) schließen sich meines Erachtens dem obigen Ergebnisse bestätigend an; sie handeln auch von den sonderlichen Beziehungen zum Himmel und dem besondern Werke dessen, der erhöht werden mußte — In diesem und den folgenden Abhandlungen häufen sich die Anführungen aus den Evangelien; deshalb bemerke ich hier beim Beginn, was zugleich für dieses ganze Buch gilt. Erzählungen oder Aussprüche, die man bei drei oder zwei Evangelisten liest, belege ich bloß aus einem von ihnen. Meistens führe ich Matthäus an; tritt ein andrer neben ihn oder für ihn ein, obwohl er auch Zeuge ist, dann kommt es mir auf die von seinem Wortlaut abweichende Fassung des andern Evangelisten an. — Bei meiner mehrfach besprochenen Stellung zum biblischen Christus hat die Heraushebung des wahrscheinlich ältesten Wortlauts der Ueberlieferung keine Bedeutung; Gewähr für die Ursprünglichkeit böte er ja doch nicht. — Wenn ich von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes rede, so heißt das soviel als erster, zweiter, dritter, vierter Evangelist. Obwohl ich selbstverständlich meine Meinungen über diese Dinge hege, so will ich doch mit dieser Bezeichnung nicht historisch-kritische Fragen präjudicieren. Wichtiger erscheint es mir, zu beachten, wie hier überhaupt überliefert worden ist, und welche Strömungen dieser Ueberlieferung in unsren Quellen erkennbar werden. [2]) Daniel 7.

Fall erinnert die Bezeichnung an den Davidssohn, der nur Israel gehört; ob sie an den Beginn der biblischen Menschheitgeschichte mahne, oder mit dem Anspruch auf Weltherrschaft und Weltgericht sich verknüpft zeige, sie eröffnet einen umfassenden Gesichtskreis. 4. Hat nun Jesus seine Jünger zuerst daran gewöhnt, in ihm den Menschensohn zu sehen, und bei den Voraussagen seines entscheidenden Lebensendes überwiegend dabei festgehalten, und hat ihm der Menschensohn das Subject für die verschiedenen Aussagen sein können, in denen er seine messianische Aufgabe bezeichnete,[1]) dann kann die Gewißheit, der Messias Israels zu sein, in dem, was man sein messianisches Bewußtsein zu nennen pflegt, also in dem Bewußtsein um seine besondre Lebensaufgabe, nicht das erste gewesen sein; gewiß nicht dem Werte nach, wahrscheinlich auch der Zeit nach nicht. Es steht auch ohne die Entscheidung über die Sonderbedeutung dieses Namens fest — so darf man wohl sagen —, daß Jesus seiner Umgebung erst vorleben und sagen wollte und mußte, was er war, um dann diesen seinen Lebensinhalt für sie und uns an das Stichwort zu knüpfen: Jesus von Nazareth der Messias. Hier, wie das auch in allen Aussagen von Gott der Fall ist, hier gibt nicht das Prädicat dem Subjecte, sondern das Subject dem Prädicate seinen Inhalt. Und dann haben auch wir das Recht, an jene von ihm zuerst und überwiegend gebrauchte Selbstbezeichnung eben den Inhalt zu heften, welchen er durch sein Leben dem Messias-Titel geschaffen hat.

Indem wir so die außerordentliche Bedeutung dieses Namens herausheben, begegnet uns gerade auf dem Boden des neuen Testamentes eine rechte Schwierigkeit. Weshalb verschwindet dieser Name völlig aus dem biblischen Zeugnisse? das Bekenntnis ausgenommen, mit dem der erste christliche Märtyrer in den Tod ging.[2]) Ist das nicht der deutliche Beleg, daß für die apostolische Kirche Menschensohn sich völlig mit Messias gedeckt hat? Gewiß; so muß es gewesen sein. Allein, das ist auch sehr verständlich nach dem, was wir eben sagten. Hat der Ausdruck Menschensohn unsrem Herrn gedient, denjenigen Inhalt in sich zu fassen, welchen er dem vorbereiteten Gefäße, nämlich der Hoff-

---

[1]) Daß der Herr geradezu Menschensohn als Subject und Messias als Prädicat verbunden habe, läßt sich bei dem Schwanken der Ueberlieferung nicht sicher behaupten: Mtth. 16, 13; Mark. 8, 27; Luk. 9, 18. [2]) Apg. 7, 56. Die Offenbarung Johannes braucht nicht den Namen, sondern wiederholt Danielische Aussagen.

nung auf den Messias, erst selbst zu geben hatte, dann hatte eben dieser Name seinen Dienst gethan, wo man im Glauben an ihn bekannte, daß dieser so bekannte, so verworfene, so geliebte und geglaubte Jesus der Messias sei und kein andrer. „Christus" hat fortan seinen zeitgeschichtlich-jüdischen Inhalt verloren und dafür den Inhalt von „der Menschensohn" überkommen. Und nun gilt es nur noch die Gewißheit festzuhalten, daß dieses Fleisch gewordene Gotteswort, dieser Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit, der längst verheißene und vorbereitete Gottesbote sei, den Gottes Offenbarung von alters her ankündigt und beglaubigt und der wiederum sie bestätigt und vollendet. Ja, man wird kühnlich sagen dürfen, „der Messias inmitten der Heidenwelt, er die Hoffnung der Volloffenbarung Gottes,"[1]) das ist die bekennende Auslegung, welche der Heidenapostel der Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn" für die Menschheitkirche gegeben hat. Das heißt aber mit andern Worten: die Mission bringt diese Selbstbezeichnung Jesu zur Geltung.

II. Das haben wir nun weiter auszuführen und zu begründen. Unser Thema handelt weiter von **„seiner Sendung an die Menschheit"**. Der Ausdruck ist mit Absicht doppeldeutig gewählt; aber mit sicherer Begründung durch die Bibel. „Wie du mich in die Welt gesendet hast, so habe auch ich sie in die Welt gesendet."[2]) Seine Sendung ist sein Beruf, den er vom Vater empfangen hat; aber sie ist auch Auftrag und Vollmacht, welche er hinterlassen hat. Beide weisen in die Welt hinein als auf den Schauplatz; aber es bleibt im engeren und weiteren Zusammenhange kein Zweifel, mit der Sendung in die Welt ist zugleich eine Sendung an die Welt gemeint, und Welt heißt eben mindestens Menschheit.[3]) Daß nun diesem vierten Evangelium ein weltweiter Gesichtskreis eigen ist, bedarf keines ausführlichen Beleges. So gut es weiß, daß das Heil aus den Juden stammt, nennt es doch in demselben Abschnitte den Messias Weltheiland;[4]) und zwar ist es eben der Menschensohn, das vom Himmel gekommene Brot, welcher sein Fleisch gibt für das Leben der Welt,[5]) demgemäß, daß er gekommen ist, weil Gott die Welt so geliebt hat; soll er doch die Kinder Gottes auch außerhalb Israels zusammenbringen zu der einen Herde,

[1]) Kol. 1, 27 f. [2]) Joh. 17, 18. [3]) Joh. 17, 20. 21; 12, 47; 3, 16. [4]) Joh. 4, 22. 42. [5]) Joh. 6, 51.

die nicht nur aus einem Stalle erlesen wird.[1]) Es kann auch niemand zweifeln, daß das Verständnis dieser weltumspannenden Bedeutung hier auf der Gewißheit ruht, in Jesu sei das schöpferische Wort Fleisch geworden.

Es wird hier am Platze sein, unser Thema vollends klar zu stellen. Der weltweite Horizont des christlichen Denkens schließt ja nicht notwendig ohne weiteres Mission in unsrem Sinn ein. Es kann eben dabei an das geschichtliche Wachstum gedacht sein; an die Erweckung einzelner, besonders begabter und geführter Personen, welche das Evangelium weiter tragen; an geschichtliche Gestaltungen, die dem christlichen Namen zu Ansehen und Einfluß helfen. Es ist ja Gottes Sache das Reich herzustellen, und wir dürfen hoffen, es als unser höchstes Gut zu erben. Diese Betrachtung hat etwas Bestechendes, weil sie wahr ist nämlich weil sie die eine Seite der Sache ist. Wir aber meinen, daß die andre Seite auch wahr ist und daß sie eben uns angeht; daß auch die Christenheit einen ganz bestimmten, weltweiten Auftrag hat, der ihr zu jeder Zeit gilt, wie er schon dem Paulus gegolten hat, ehe Jerusalem zerstört und die Städte Israels ausgerichtet waren;[2]) dieser Auftrag aber geht dahin, zu jeder Zeit unbesinnlich der weltumspannenden Sendung Christi gerecht zu werden, selbstverständlich innerhalb ihres Gesichtskreises und nach ihren Kräften; und es ist ein unabweisbarer Auftrag. Wir meinen weiter, daß dieser Auftrag an die Christen ursächlich mit dem Beruf unsres Heilandes und diese seine uns gegebene Sendung ursächlich zusammenhänge mit seiner Sendung, welche er vom Vater hatte. Und diese Meinung stützen wir auf das Schriftbild unsres Heilandes, das unsres Glaubens Inhalt und Grund zugleich ist.[3])

Jene Betrachtung, die wir bei Johannes fanden, stammt nämlich nicht etwa erst aus der Zeit, als Saul von Tarsus der Evangelisierung die weltumspannende Richtung gegeben hatte. Das Gegenteil wird sich darthun lassen. Inzwischen ist doch schon diese Thatsache selbst recht geeignet, die Aufmerksamkeit zu fesseln. Was hatte denn Saul für Vorbilder? Den jüdischen Proselytismus. Wir haben dessen Schilderung von Jesus; sie deutet nicht auf einen weltweiten Horizont, sondern

---

[1]) Joh. 3, 16; 11, 52; 10, 16. [2]) Mtth. 10, 5. 6. 23. [3]) Vgl. meine Schr. „D. sog. histor. Jes. . . .“ 2. A., bes. IV.

nur auf eine umfassende Betriebsamkeit unter engstem Gesichtspunkte.[1]) Dem Erfolge nach aber blieben Paulus und seine Nachfolger Secten- oder Conventikelstifter. Wo kommt ihnen der weltweite Gesichtskreis her, welcher ihnen sogar ihre spärlichen Gemeindestiftungen mit dem Glanze einer Missionierung des Erdkreises umgab?![2]) Man wird wohl Grund haben sich hier ihres Glaubens zu erinnern, daß der Heilsmittler, den sie verkündeten, der Weltherr sei und der Schöpfungsmittler. Ist es eine gesunde Logik, anzunehmen, daß sie an ihren Erfolgen, welche der gestellten Aufgabe gegenüber doch immer mäßige blieben, sich genug berauscht haben, um ihre überspannten Hoffnungen in idealisierende Träume über ihren Meister umzusetzen?

1. Freilich, was hülfen alle solche Betrachtungen, wenn man beweisen könnte, Jesus selbst habe von einer Sendung an die Menschheit nichts gewußt. Und der Beweis scheint leicht erbracht; hat er doch gesagt: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt".[3]) Und der Sinn ist durch das Wort von den Kindern und den Hündlein verbürgt. Dem entspricht ja der Auftrag an seine Zwölf,[4]) und dieser Auftrag ist wie mit Lapidarschrift eben in ihrer Zwölfzahl ausgeprägt und hat seinen Nachklang in den Bewegungen der ältesten Christenheit gefunden, nämlich in der Bindung an Israel, mit der Paulus dann zu kämpfen hatte. Beweis genug, so scheint es, daß nicht eigentlich Jesu selbst die Sendung an die Menschheit mitgegeben sei, vielmehr eigentlich dem von ihm messianisch umzugestaltenden Volke der Wahl. Alles, so scheint es, blieb dem geschichtlichen Verlauf überlassen; es ist kein Planen für eine alsbaldige umfassende Mission. Die Methode des Sauerteiges, der Weg der fortschreitenden geschichtlichen Ansteckung[5]) ist damit gewiesen, und Ungeduld, ja Ungehorsam ist es, einen andern Weg als diesen einzuschlagen.

Der Weg des Paulus ist das aber nicht gewesen. Und hätte er sich und seinen Universalismus durchsetzen können, lediglich durch den Erfolg, wenn er keinen Rechtsgrund unter sich hatte? Denn das ist doch unleugbar: den Apostel der Rechtfertigung und des Glaubens verstand man in der Kirche bald nicht mehr ganz; seine Heidenmission bestritt man nie; legten doch seine Gegner sie dichtend ihrem Gewährsmanne Simon Petrus bei. Wem des Paulus Berufung mehr ist als

---

[1]) Matth. 23, 15. [2]) Röm. 10, 14—18; 1, 8 (1. Theſſ. 1, 8); Kol. 1, 5 f. [3]) Matth. 15, 24. [4]) Matth. 10, 5 f. [5]) Matth. 13, 33; Mark. 4, 26—32.

der Widerschein seiner eignen Stimmungen und Gedanken, der darf ja sagen: den Rechtsgrund hatte er an dem Auftrage des Erhöhten.[1]) Schwer aber ist es denkbar, daß der Erhöhte sich in geraden Widerspruch mit dem irdischen Jesus versetzt haben sollte. Ist hier keine Vermittelung zu finden? Eine solche scheint ja in der Verstockung der Juden zuerst gegen die Predigt Jesu, sodann gegen die Ankündigung seiner Auferstehung gegeben. Indes diese Verstockung war schwerlich für den Herzenskündiger eine unerfreuliche Enttäuschung, an deren Voraussicht er sich nur schwer gewöhnte und welcher er dann erst gegen sein Lebensende hin und nach der Auferstehung Rechnung trug. Die hier abgelehnte Auffassung der Sachlage ist ja freilich jetzt ziemlich verbreitet. Wir können deshalb dieser Frage nicht ganz aus dem Wege gehen; aber in unsichere Erwägungen einzelner geschichtlicher Züge und ihrer Aufeinanderfolge wollen wir uns nicht verlieren; das gibt unentscheidbare Zwiegespräche. Die Entscheidung liegt tiefer, in dem Grundzuge der alttestamentlichen Vorbereitung auf Christum und in dem Grundzuge seiner ganzen Erscheinung.

Es ist doch sehr bemerkenswert, daß bereits der Täufer mit herbem Ernste von einem Ersatze der Abrahams-Kinder aus Israel spricht. Die aus den Steinen Erweckten sind doch gewiß keine Nationaljuden und keine durch solche Gewonnenen; das Wort erinnert ja vielmehr an die Schöpfermacht Gottes.[2]) Ein solches Urteil ergab sich aber aus dem Gottesglauben des alten Bundes. Wenn man neuerdings den Monotheismus sich bei den Israeliten aus einem unklaren, aber kräftigen Glauben an einen Volks-Gott entwickeln läßt, so ist das durch die Anerkennung der Offenbarung nicht notwendig ausgeschlossen; denn diese ist ja eine fortschreitende und erziehende. Jedenfalls aber wird man behaupten dürfen, daß bei diesem Vorgange der lebendige Monotheismus das Nationale im Theokratismus erdrückt. Ein Geschichtsbewußtsein, das seine eine Grenze an der Einheit des Menschengeschlechtes und seine andre an dem alle Völker umspannenden Gottesreiche hat, läßt seine Wurzeln in dem Glauben an den Gott des Himmels und der Erde nicht verkennen. Der Gott des Himmels und der Erden ist

[1]) Gal. 1, 15 f.; Röm. 11, 13; Apg. 9. 22. 26. Vgl. „Rechtstitel und Kraft der Mission". Allg. Miss.-Zeitschr. 1896. Beibl. N. 3. [2]) Matth. 3, 9; vgl. Röm. 4, 17.

aber keinesfalls „bloß der Juden Gott".[1]) Den Abschluß dieser Entwickelung bringt dann die Erfüllung; und eben damit, daß sich der Glaubenskern rein herausschält, wird der nationale Abhub seines Inhaltes entleert und ins Unrecht gesetzt.

Kein Zweifel zwar, daß Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit sich lediglich an Israel gewiesen ansah. Die Erzählung von den Griechen bestätigt das klärlich.[2]) Was er zu sagen hat, konnte nur dort verstanden werden; seine unmittelbaren Wohlthaten, die ja nur Zeichen sein sollten,[3]) konnten ebenso nur auf dem Boden des Gottesglaubens und der Verheißung als Zeichen aufgefaßt werden. Und beides hat er zunächst auch seinen Boten übertragen, als er sie aussendete, damit sie sozusagen unter seinen Augen ihre Probearbeit leisteten. Allein in dem, was er in dieser Weise geleistet, liegt doch **nicht** die Ausführung seiner Sendung, seines Messiasberufes. Das haben auch seine Jünger nicht so angesehen, und deshalb haben sie hinterher nicht vornehmlich seine Bergpredigt aufgesagt oder seine Gleichnisse wieder erzählt. Wir haben keine Spur, daß dies ihre bekehrende Predigt gewesen sei. Vielmehr, was er, der solches getrieben, darauf nach Gottes Rat erduldet und wie er dann erweckt und erhöht worden, um nun jedermann als Heiland angeboten zu werden, das predigen sie in der Apostelgeschichte und in den Briefen. Hier ist keine Spur, daß sie sich mit den Ereignissen seines Lebensausganges nur mühsam auseinandergesetzt hätten, um sich den Uebergang zu einer Predigt vom neuen Gesetz und vom Reiche zu bahnen. Vielmehr, jene Ereignisse und der Wert dessen, der sie erlebte, das bleibt der Inhalt ihres bezeugten Glaubens und ihrer Predigt aus dem Glauben. Von diesem Standpunkt aus schauen sie dann auch zurück auf die Erinnerungen, welche in ihrem Kreise von den „Tagen des Menschensohnes" geblieben sind; die werden ihnen für den bewahrenden und fortführenden Unterricht[4]) gedient haben; und diesem Umstande verdanken dann wohl unsre Evangelien ihre Entstehung und Verbreitung. Das ist am deutlichsten an dem vierten zu sehen; fallen doch hier die Schatten des Ausganges für Israel zugleich mit dem Glanze seiner Verklärung bis in die große

---

[1]) Matth. 11, 25; Apg. 4, 24 f.; Röm. 3, 29. — Die Entwickelung dieses Universalismus beschäftigt uns hier nicht; wir haben es mit dem letzten Ergebnisse zu thun, an welches Jesus und seine Boten anknüpfen. [2]) Joh. 12, 20 f. [3]) Matth. 9, 6 „damit ihr wisset . ."; 11, 4 f.; Joh. 2, 11; 20, 30. [4]) Matth. 28, 20; Apg. 2, 42; Luk. 1, 1—4.

Einleitung der Darstellung zurück.[1]) Und diese Betrachtung ist nicht fremd an die Sache herangebracht. Freilich sehen heutzutage viele in Jesu nur den messianischen Propheten und Reformer, der es allein mit seinen Zeitgenossen zu thun hatte und sich danach mit seinem tragischen Ende abfand. Diese völlig andre Weise, den Lebensgang Jesu zu betrachten, drängen unsre Quellen gewiß niemanden auf. Sie stammt vielmehr aus dem Grundsatze, daß es keine Ausnahme von den allgemein vorausgesetzten Gesetzen irdisch-menschlicher Entwickelung geben dürfe. Dem Stoffe gegenüber ist das aber ein Vorurteil. Macht man sich erst einmal von diesem Vorurteile frei und liest die Berichte ebenso unbefangen als aufmerksam, dann wird es nicht schwer, die Züge an seiner Erscheinung zu erkennen, welche ihn zum Weltheilande machen; und dieselben machen die Weltmission derjenigen erklärlich, welche bekannten, daß er in ihnen lebe, daß sein Bild ihnen vor Augen stehe und von ihnen allen ihren Hörern und Lesern vor Augen gestellt werde.[2]) Suchen wir ihnen darin zu folgen, indem wir uns seine Gestalt vergegenwärtigen, wie sie in jedem Betracht über die Schranken eines zeitgeschichtlich begrenzten Messias Israels übergreift, wie uns in ihr von Anbeginn der Heiland aller Menschen, weil jedes Menschen entgegentritt. Und zunächst wird das eben darin deutlich, daß jener Lebensausgang als sein eigentlicher Zweck erscheint.

Der Menschensohn wird zu seiner vollen Anerkennung kommen, wenn sie ihn „von nun an sehen werden sitzend zur Rechten Gottes und kommen mit den Wolken des Himmels".[3]) Der Weg dahin aber besteht darin, daß er viel leiden müsse von den Führern des Volkes, getötet werden und am dritten Tage auferstehen. In diesem Erdulden vollzieht sich ganz und voll sein Dienen, zu dem er gekommen ist; das ist die Sühne des neuen, unter dem alten verheißenen, Bundes.[4]) Was menschlich gewogen sein Untergang ist, das ist seines Lebens Ziel;[5]) und dieser Untergang ist sein und seiner Sache Bruch mit seinem Volke; dieser Untergang schließt die Verwerfung des Volkes ein. Und das hat Jesus von Anfang an gewußt. Das kann man meines Erachtens aus seinen Worten nachweisen, wenn man nicht eine andre Pragmatik seines Lebens erfindet, als sie in unsren Berichten

---

[1]) Joh. 1, 9—11. [2]) Gal. 2, 20; 3, 1; 2. Kor. 4, 5. 6. [3]) Matth. 26, 64. [4]) Matth. 16, 26 f.; 20, 28; 26, 28. [5]) Matth. 20, 28, vgl. Joh. 10, 17. 18.

vorliegt.[1]) Aber ich will mich darauf nicht stützen. Vielmehr frage ich: wo ist irgend ein Zeichen, daß Jesus darauf rechnete, Israel für sich zu gewinnen? Mich deucht, darauf hat er dem Zeichen fordernden Geschlechte gegenüber verzichtet, als er nicht von des Tempels Zinne sprang.[2]) Soll das Wort von dem Vaterland und dem Arzt ihm wirklich nur für Nazareth gegolten haben, ihm dem Herzenskündiger, der auch von andern fordert, daß man die Zeichen der Zeit deute?! Begegnet uns doch die umfassendere Verwirklichung dieses Sprichwortes so erschütternd unter dem Kreuze.[3]) Nirgend, wo ihm die Führer des Volkes entgegentreten, ein Versuch, sie zu gewinnen; so geduldig und freundlich er sonst mit den Leuten umgeht, hier hat er nur herben, überführenden Ernst, selbst bei einem Nikodemus. Daß er ihr König sein wolle, das anzunehmen hat er ihnen nicht eher verstattet, als dann, da er sein Schicksal durch ihre Stellungnahme besiegelt wußte und als solches herausforderte. Und wenn er über Jerusalem weint, im Vorausblick auf ihr nun sicheres Gericht, auch da spricht er nur von ihren Kindern, die er sammeln wollte, nicht aber von der Königskrone, die er gern mit ihr teilte.[4])

Er hat es gewußt, daß nicht im langsamen Wellengange der Geschichte durch ein messianisch gehobenes Israel seine Sendung sich vermitteln werde. Dem Volke sollte Gelegenheit werden und ist ihm geworden, sich sein Gericht durch sein Unrecht zu verdienen, das immerhin verzeihlich blieb.[5])

Dieser Zusammenstoß mit seinem Volk ist von langer Hand vorbereitet, in dem Wesen und in dem Verhalten Jesu.

2. In seinem Wesen. Einen rechten Gottesboten nimmt nun einmal Israel nicht an — das hat er aus der Schrift gelernt.[6]) Und er ist doch der Bote mit der Sendung ohnegleichen. Das tritt den Zeitgenossen an seinem ganzen Wesen entgegen. Er ist und bleibt ihnen unverständlich, unbehaglich, fremd; und das ist nicht nur im Evangelium Johannis so, obwohl es hier mehr heraustritt, weil es eben die Geschichte des Glaubens erzählt. — Man begreift das; denn er ist

---

[1]) Matth. 5, 11. 12 (Hinweis auf Prophetenverfolgung); 8, 11 ff.; Luk. 4, 23 f.; Joh. 2, 19 f. . . . das sind nur die am frühesten aufgeführten einschlagenden Aeußerungen. Vgl. „Das Sterben Jesu . . .“ [2]) Vgl. Luk. 4, 9 f. mit Matth. 16, 1 f.; 27, 39. 40. [3]) Luk. 4, 23. 24; Matth. 27, 42 „er hat andern geholfen und kann ihm selber nicht helfen; er ist der König Israels, so steige er nun herab vom Kreuze“; Luk. 23, 39; 12, 54 f. [4]) Matth. 23, 37 f. [5]) Luk. 23, 34. [6]) Matth. 23, 29 f.

gar nicht jüdisch. So unanfechtbar seine Gesetzlichkeit, sie hat gar nichts weder Pharisäisches noch Sadducäisches; sie weiß so haarscharf zu unterscheiden zwischen dem Gottesgesetz in seiner innersten Meinung und zwischen den Aufsätzen und Ueberlieferungen, in denen die jüdische Art bei der weiteren Auslegung und Ausführung wuchert.[1]) Und dabei tritt ihm immer das Ursprüngliche, das Menschliche in den Vordergrund; von der herablassenden mosaischen Eheordnung greift er auf die Schöpfung zurück[2]) (zur Verurteilung jedes historischen Positivismus). Wenn er vom Sabbath handelt, denkt er nicht an seine Bedeutung als Bundeszeichen. Ihm ist er nur die Gottesgabe, nicht an das Volk, sondern für den Menschen, und eben darum ist ja der Menschensohn auch des Sabbaths Herr.[3]) Das ist bestimmte, bewußte Stellungnahme.

Wenn man seine Reden darauf hin ansieht, ob sie geschichtliche Färbung an sich tragen, so muß man ja in Rechnung stellen, daß er zu den Juden seiner Zeit redete und mit ihnen verhandelte; sie mußten ihn doch wenigstens äußerlich verstehen können. Auch ist er ja in allem, was Darstellung, Verdeutlichung, Anschaulichkeit angeht, notwendig der Sohn seines geschichtlichen Ortes. Aber dafür ist der Inhalt seiner Rede jener Zeit so fremd, wie jeder andern Zeit, sofern eine solche den Inhalt nicht von ihm angenommen hat, oder aus der ihn vorbereitenden Offenbarung. Und dieser Inhalt von Thatsachen und Gedanken der Ewigkeit, dieser Ausdruck des allzeit Gleichen und allzeit Geltenden, in dieser unvergleichlichen Sicherheit des überirdisch Thatsächlichen gedacht und gesprochen — dieser Inhalt zieht auch die Darstellung in ihre Art hinein. Immer die allgemeinsten, wohl unveränderlichen Verhältnisse der Menschen untereinander und zu ihrer Welt sind es, welche er zum Sinnbild ewiger Dinge braucht. Renan bedauert den armen Rabbi mit seinem ausgesprochenen dégout gegen alle Zeitbildung. Hätte Jesus nun seine Stoffe aus der Bildungsaristokratie von Jerusalem und Cäsarea gewählt, wer wollte es unternehmen, den Batta und Sulu, den Südseeleuten und Papu seine Gleichnisse zu überliefern! Jesus blieb nicht unter der Höhenlage der Bildung seiner Zeit, er stand außerhalb aller Bildungs-Höhenlagen. Die schlichte Bildlichkeit seiner Rede liegt der überreizten Phantasie einer gipfelnden Bildung völlig fern. Sie ist rein human, eine vorausnehmende Verwirklichung

[1]) Mark. 7; vgl. die Sabbathverhandlungen. [2]) Matth. 19, 3 f. [3]) Mark. 2, 23 f.

von Rousseaus retournons à la nature, ohne jene verlogene Ueberspannung, der diese Losung gedient hat. Die Probe ist ja oft genug gemacht, wie allgemein verständlich seine Worte sind und wie schwer es dagegen schon ist, die Schriften seiner Jünger ganz verständlich zu machen.[1])

Von seiner ganzen Erscheinung findet sich David Strauß hellenisch angemutet; also nicht national-jüdisch, nicht orientalisch. Wir wissen, daß mit diesem Eindrucke heute ein frevler Mißbrauch getrieben wird. Der Antisemitismus mag nicht christlich sein, wenn das Heil aus den Juden stammt. An diesem Wahnsinne mag man sich eine Warnung nehmen! Der bloße Mensch Jesus kann auch bloß Jude gewesen sein, bloß orientalischer Monotheist; warum soll er maßgebend für alle sein? Des Sokrates idealisierten Hellenismus für allgemeingiltig zu schätzen, wem wird das einfallen, außer etwa einem veralteten Philologaster! Aber abusus non tollit usum. Jesus ist nicht jüdisch; man müßte sehr breit sein, um es im einzelnen nachzuweisen, und zuletzt wird es auch dann auf einen Eindruck ankommen. Gott hat dafür gesorgt, daß wir uns diesem Eindrucke nicht entziehen können, wenn wir in die Bibel hineinsehen. Stellt den Heiland zwischen den Täufer und den Heidenapostel; der Prophet und der Pharisäer, zwei Idealgestalten der echtesten Volkstypen: der Prophet bringt die Wiederholung des Edelsten aus der Vergangenheit; der nach der Gesetzesgerechtigkeit untadelige Eiferer aus der genauesten Secte ist der auserwählte Vertreter des Besten in der Gegenwart. Wie deutlich wird es uns bei der Vergleichung, daß Jesus nicht Jude, sondern Mensch war, nur Mensch eben da, als seine Umgebung so jüdisch war als je in der Geschichte dieses Volkes![2])

Ein Mensch so wenig zeitgeschichtlich als irgend denkbar ist, und

---

[1]) Man vergegenwärtige sich, wie sich seine Worte in dem Rahmen der Uebersetzung und Umdichtung behaupten! Wie es Luther vermocht hat, sie zu den edelsten Kleinoden deutschen Sprachschatzes zu machen! während die paulinischen Sätze seiner volkstümlichen Verdeutschung unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet haben (wie: denn daß man weiß, daß Gott sei u. s. w.). — Allerdings ist auch der Bilderstoff Jesu örtlich und zeitlich bedingt, wie er ja nicht anders hat reden können als aramäisch. Trotzdem wird es nicht schwer sein, den eingekleideten Gedanken ebenso anschaulich zu machen, wenn man sich in der Analogie seines veranschaulichenden Verfahrens bewegt; man wird immer in den bekannten Naturverhältnissen und in den überall wiederkehrenden Sitten das Entsprechende finden. [2]) Matth. 11, 7 f.; Mark. 1, 2 f.; Phil. 3, 4 f.; Apg. 26, 4. 5; Gal. 1, 14 f.

doch ein lebendiger, voller Mensch, den jeder von uns sich getraut wieder zu erkennen. Kein Wunder, daß die Jüdischesten unter den Juden sich nie ein Herz zu ihm fassen konnten; daß der ausgeprägte Jude in einem Paulus sterben mußte, indem Jesus in ihm zum Leben kam;[1]) daß die leicht Angezogenen immer wieder an ihm irre wurden. Er handelte auch danach.

3. Von der revolutionären Betriebsamkeit, die man ihm angedichtet hat, war er durchaus fern. Er war ja nicht gekommen aufzulösen, und von ihm kann man es lernen, daß erst das volltreibende Blatt ein Recht hat, das absterbende abzustoßen.[2]) Eben so fern ist er auch von einer geschichtlich gestaltenden Thätigkeit geblieben. Er war schlechterdings kein Gründer, auch kein Religionsstifter; die Gründung seiner Kirche hat er für seine Erhöhung verheißen[3]) und die Religionsstiftung d. h. die Sammlung der Gemeinde solcher, deren Religion Glaube an ihn war, hat er seinen Jüngern hinter= und überlassen. Er hat nur mit zwei Dingen gewirkt, mit seinem sorglos ausgestreuten Wort und mit seiner Liebe werbenden Person, welche eben die Liebe in Person war. Und er hat nur auf zwei Erfolge gezielt und gerechnet, und das waren: Vertrauen auf ihn und treue Bewahrung seines Wortes. Im grunde ist es nur einer: Glaube. Aber Israel wartete vielmehr statt dessen auf Thaten und auf königliche Amtsleistung, um ihm zu huldigen. Und so ist es heute noch in der Welt.

In dieser Beschränkung liegt zunächst eine Ablehnung. Während er jeden Anstoß vermied, den ein Versäumnis der Gesetzespflicht an dem unter das Gesetz Gethanen[4]) hätte erwecken müssen, hat er sich eingreifend nur an der Synagoge beteiligt; und sie war ja bereits das Mittel gewesen, durch welches das Judentum auf allerlei Menschen zu wirken vermochte. Seine einzige selbständige Handlung, die sich mit dem Cult berührt, ist die Tempelreinigung; das Gotteswort aber vom Bethause, unter dem er sie vollzieht, hat er einer der lichtesten Weissagungen von der allgemeinen Bestimmung des Heiles entnommen; und die Bezeichnung „Bethaus“ erinnert an dasjenige religiöse Thun, das von jeder geschichtlichen Form unabhängig ist.[5]) Dagegen alle Beziehungen, in denen er nur Jude, nur Kind seiner Umgebung und Zeit sein konnte, hat er mit äußerster Zurückhaltung behandelt. War

[1]) Gal. 2, 19. 20; 1, 13. 14. [2]) Matth. 5, 17 f.; 9, 17. [3]) Matth. 16, 18. [4]) Gal. 4, 4. [5]) Matth. 21, 12 f., V. 13; Jesaja 56, 1—8.

er der Meister, der Lehrer unter seinen Jüngern,[1]) die sich ihm ohne Ordnung und Form anschlossen, so hat er die allgemeinst menschliche Form der Wirkung gewählt; und eben in dieselbe hat er hinterher den vollen Inhalt seiner Heilsleistung gefaßt.[2]) Jede Anstalt und Form ist an Zeit und Raum gebunden, das ohnmächtige und allmächtige Wort ist ungebunden.[3])

In jener Beschränkung verrät sich darum aber zugleich ein welt-umspannender Anspruch. Für wen ist er gekommen? Wo er es geradezu sagt (nicht abweisend, wie an die Kananiterin), drückt er es nie anders aus als so, daß es jedem Adamskinde gelten kann: die Verlorenen, die Sünder, die Mühseligen und Beladenen.[4]) Wer von uns hat es nicht gespürt, wie in diesen schlichten, und doch so königlichen, übermenschlichen Worten sich der Himmel über alles Fleisch aufthut! Und wenn er nun zu diesen Worten die Thaten fügt, dann tritt vor unser Auge der Seelsorger von unerschöpflichem Vermögen. Zu ihm kommt niemand umsonst. Weib und Mann, Kind und Gereifter, sittlich Strebender und Verbrecher, Lüstling oder Geldknecht, Fischer und Gelehrter, Bettler und vornehmer Mann, Soldat und Landpfleger,[5]) für jeden ist er da; in jeden weiß er sich zu finden; jedem deckt er seinen Schaden und sein Heil auf. (Ob wohl ein bibelfester Missionar umsonst Rat gesucht hat, wie er mit seinen Pfleglingen die grundlegenden Wege einzuschlagen habe?) Und was ist Seelsorge nun anders als vollste Uebung einer Nächstenliebe, deren Richtmaß bleibt: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und käme um seine Seele?“[6]) Nächstenliebe ist das Tagewerk und der innerste Trieb des Menschensohnes, der nicht gekommen ist, um ihm dienen zu lassen. Und in dieser Uebung hat er keinen Zweifel darüber gelassen, daß er den Nächsten nicht nur unter seinem Volke fand; der barmherzige Samariter ist seiner Gemeinde zu seinem Abbilde geworden;[7]) in dieser Erzählung sind aber gewiß die engen Schranken des national-theokratischen Nächstenkreises durchbrochen. Und damit haben wir den Weg gefunden, auf welchem Jesus, ohne die ihm von seinem Vater gezogenen geschichtlichen

[1]) Matth. 23, 8. 10; Joh. 13, 13. [2]) Matth. 28, 19; vgl. Joh. 17, 20 (20, 31); 2. Kor. 5, 18—21. [3]) Apg. 28, 31. [4]) Luk. 19, 10; vgl. Matth. 16, 25 f.; Luk. 15, 6. 24; Mark. 2, 15—17; Luk. 7, 37 f.; vgl. 15, 2; Matth. 11, 28 f. [5]) Luk. 10, 38; Matth. 19, 13 f.; Mark. 10, 17 f., bes. 21; Luk. 23, 40 f.; Luk. 7, 36 f.; Joh. 4; Luk. 19, 1 f.; Mark. 10, 46 f.; Joh. 5, 1 f.; 3, 10; Matth. 8, 5 f.; Joh. 4, 46 f. [6]) Matth. 16, 26. [7]) Luk. 10, vgl. 17, 16; 4, 25 f.

Schranken zu verletzen, doch die geschichtliche Beschränkung für sich beseitigte. Sein Weg zum Universalismus geht durch den Individualismus, sein Weg zur Menschheit durch jeden Menschen. Der gute Hirt, welcher sein Leben läßt für die Schafe, und diese Schafe aus allen Hürden zusammenholt, das ist eben der, welcher dem hundertsten einzelnen in die Wüste nachgeht; dessen Ohr die Stimme des Bar-Timäus durch Karavanentrubel und Mißwollen der Umgebung hindurchhört; der unter den Martern einen Blick für den Verleugner und im Todeskampfe das Trostwort für den bußfertigen Schächer übrig hat.[1]) — Das sind nicht nur erbauliche Erinnerungen an den Liebenswürdigsten, das sind entscheidende Züge an seinem ganzen Dasein. Er war nie in großen Geschäften, wie denn die Geschichtschreiber seiner Zeit und seines Volkes nichts von ihm zu erzählen wissen. Die Wirbel, welche sein Rabbitum und sein Prozeß erregt hatten, verliefen sich nur allzubald. Er war nie in großen Geschäften, sondern in unermüdlichem treuem Kleinbetrieb; und mir wenigstens tritt seine königliche Erhabenheit fast am meisten heraus, wenn ich sehe, wie er diesem Kleinbetriebe gewachsen bleibt, ohne Zerrissenheit, ohne Kleinlichkeit, ohne Kleinmut, denn eben dieser Kleinbetrieb ist so unendlich in den Ansprüchen an ihn, daß er seinen Gefährten selbst über seine Kräfte zu gehen schien; und wenn ihn dabei nach Menschen Urteil nicht „der Menschheit große Gegenstände“, sondern der enge Kreis der sich überall wiederholenden Mühsal und Armseligkeit beschäftigen, so hat sich ihm das Uebermaß des Jammers dargestellt, das sonst in die Verzweiflung drängt.[2]) Halten sich die großen Geister, um leistungsfähig zu bleiben, das Kleine, das Alltägliche vom Leibe — der Schauplatz des Größesten, so lange er ihn sich hat wählen dürfen, war die Alltäglichkeit. Vor die Vornehmen und Spitzen hat man ihn mit Schergen holen müssen.[3]) Die Blätter unsres neuen Testamentes bezeugen es uns: seine herzliche Demut, seine Treue im kleinen hat ihn den Seinen unvergeßlich gemacht.

Und in diesem unermüdlichen Verkehre mit den einzelnen Menschen

---

[1]) Joh. 10, 11. 16. 27 f.; Matth. 18, 12 f.; Mark. 10, 46 f.; Luk. 22, 61; 23, 43. Das im Gedächtnis versteht man das Bekenntnis des Paulus, „der mich geliebet und sich für mich dahin gegeben hat“ Gal. 2, 20 und seinen Widerhall bei unsrem Sänger „und dann auch an mich gedacht, als er sprach, es ist vollbracht“.
[2]) Mark. 1, 32 f.; 3, 7 f. 20 f.; Matth. 4, 23 f.; 8, 14—17; 9, 35 f. [3]) Luk. 23, 8 f.

bewies er seinen Sinn und sein Herz für die Menschen, dem kein Mensch fremd bleiben kann.

Die meisten Großen der Geschichte, die gewaltige Schöpfungen hinterlassen haben, wurden unter ihrer Arbeit Menschenverächter. Unter den Denkern begegnet man seit alters solchen, welche, bald mitleidig bald sich selbst im Gedankenbilde spiegelnd, das Exemplar Mensch der Teilnahme oder Achtung empfehlen. Menschenfreundlichkeit, die Zuwendung zu jedem Menschen in seiner Besonderheit und gerade bei seiner besondern Erbärmlichkeit; die unermüdliche Menschenfreundlichkeit, deren fast letzte Odemzüge solchem fürsorgenden Dienen gelten; die, ausgestoßen und einsam, im tiefsten Dunkel ihren Glanz um sich verbreitet — solche Menschenfreundlichkeit [1]) stammt nicht von Fleisch und Blut. Indem man sie erwägt und durch das eigne Herz in die Herzen der Mitmenschen hineinblickt, treten die anbetenden Worte auf die Lippen: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest und des Menschen Kind, daß du dich sein annimmst?“ Und er antwortet uns eben: ich bin ja der Menschensohn, der vom Himmel hernieder gekommen ist. Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; euer ist die Selbstsucht und der mörderische Haß, mein ist die Menschenfreundlichkeit. Der Ursprung meiner Sendung bedingt auch ihr Ziel. Das vom Himmel gekommene Brot ist da für das Leben der Welt.[2]) Erwägen wir noch kurz weiter das Ziel seines Lebens, um dann auf den Ursprung zurückzukommen.

4. Man versteht es, daß dieser geschichtlose, im tiefsten Grunde und am Lebensende klärlich Heimatlose nicht dazu da ist, um einen geschichtlichen Körper, ein Volk, für eine geschichtliche Aufgabe auszurüsten und zu werben. Wäre dem so, hätte es sich nur um eine prophetische Leistung Israels gehandelt, um den Anstoß für eine religiöse Propaganda der monotheistischen Juden,[3]) dann wäre sein Leben in einen großen Mißerfolg ausgelaufen, statt in jenen Sieg, den seine Boten der Welt verkündet haben. Jener Mißerfolg liegt ja vor; nur daß er nicht ein solcher in seinen Augen war und auch in den Augen seiner Boten keiner blieb. Sein Untergang war der Bruch mit seinem Volke; aber er ist der Welt Leben und Versöhnung.[4]) An seinem Kreuze

---

[1]) „Leutseligkeit“, Philanthropie Titus 3, 4. Vgl. Joh. 18, 8; Luk. 22, 48. 51. 61; 23, 28 f. 34. 43; Joh. 19, 27. [2]) Ps. 8; Joh. 3, 13; 8, 23 und das ganze Kap.: vgl. 6, 62. 51. 53 f. [3]) Jesaja 40 f. nach der zeitgeschichtlichen Auslegung. [4]) Joh. 6, 51; Röm. 11, 12—15.

handelt es sich nur um Sünde, Vergebung, Errettung. Sünde und Tod, das sind so zweifellos allgemein menschliche Dinge, daß jeder einfache Mensch einsehen muß: ein Tod, der Sündenvergebung erwirbt, der muß, wie Hebr. 2, 9 sagt, zu Gunsten eines **jeden** gekostet sein. Indem sein Todesleiden mit jener Frucht ihm seiner Berufsarbeit Ziel und Krone ist,[1]) läßt Jesus keinen Zweifel, daß ihr Ertrag unabhängig sein müsse von jeder geschichtlichen Bedingung und Grenze; aber er hebt sich zugleich hoch hinaus über eine geschichtliche Größe und über die Verknüpfungen durch geschichtlich vermittelte Wirksamkeit. Der Menschensohn sitzt eben nicht auf dem Throne der Geschichte, sondern zur Rechten Gottes und kommt mit den Wolken des Himmels, schon jetzt, wie dereinst, so daß jeder ihn schauen und im Glauben haben kann.[2]) Es war die im Gehorsam getragene Schranke, daß er den verlorenen Schafen vom Hause Israel diente. Vor der Passion, da die Nachfrage der Griechen ihm Anlaß gibt, erschließt er seines Herzens Innerstes: „Und ich, wenn ich erhöhet bin, will ich sie alle zu mir ziehen.“ [3])

Seine Erhöhung wirft helles Licht auf jene Züge seines Wesens und Verhaltens, die seinen Zeitgenossen, selbst einem Täufer, selbst seinen Bekennern, so befremdlich waren. Sein Wesen und Verhalten, recht erkannt, macht ihn entweder zu einem freundlichen, aber wehmutweckenden Irrlicht, oder es fordert seine Erhöhung; es fordert die Lage, in der er alle zu sich ziehen kann. In solchem Zusammenhange treten nun die befremdenden Reden in rechtes Licht von seinem Richten, von seinen, ihm vom Vater übertragenen, Gotte gleichen Werken.[4]) Da hat er es allemal nicht mit den Geschlechtern, nicht mit den Völkern, er hat es mit allen einzelnen zu thun, genau so, wie er bei Lebzeiten sich mit jedem einzelnen zu thun machte. Wäre man es nicht so gewöhnt und läse man darum nicht so leicht darüber hinweg ein Schwindel müßte uns ankommen, wenn wir den Mann von Nazareth wie von dem Selbstverständlichsten davon reden hören, daß er dereinst den einzelnen und den Massen ihr Innerstes aufdecken wird. Indes ein recht anhaltender, klarer Blick in diese scheinbaren Widersprüche macht es deutlich: hinter dieser Zuversicht liegt noch ein andres Bewußtsein. Erwägen wir! Das Ziel ein Wirken auf alle Menschen, und

[1]) Matth. 20, 28. [2]) Matth. 26, 64, vgl. 24, 30 f. und das Verständnis Apg. 7, 56, vgl. 2, 33 f.; Eph. 2, 4 f.; 1, 20. [3]) Joh. 12, 32. [4]) Matth. 7, 22 f.; Kap. 25; Joh. 5, 19 f.

dabei nichts als die wenig erfolgreiche Arbeit an den etlichen Tausenden, die ihm mehr oder weniger nahe kommen; die Erziehungsmühe an Leuten zu seinem Dienste, von denen er wußte, daß sie sich alle an ihm ärgern würden;[1]) endlich die Aussicht auf Ausstoßung aus dem einzigen gottesgläubigen Volke der Welt und schmachvoller Tod — der Widerspruch ist nur zu tragen in der gewissen Aussicht auf Auferstehung und Erhöhung. Ein wenig verstehen wir ja von der uns eigentlich fremden Kunst, im Kleinwerke treu zu sein unter stetem Mißlingen und dabei gewiß zu bleiben, daß das Reich Gottes kommt. Aber wir wissen auch, woher wir sie lernen? Von ihm! Und wir halten aus, weil wir uns als einzelne Glieder wissen an dem reichen langlebigen Leibe seiner Kirche. Aber er war allein, ohne Vorgang, ohne ebenbürtige Nachfolger. Wenn er sich damit konnte genügen lassen, der wahrste Volksredner, der ehrlichste Berater, der treuste Seelsorger zu sein, so hat er das nur gekonnt, weil er wußte, in ihm sei das Reich Gottes da, das dereinst kommen werde in Kraft und in Herrlichkeit.[2]) So fordern sich gegenseitig seine Bedeutung für die Menschheit und seine Sendung in die Menschheit hinein, im eigentlichsten Sinne dieses Ausdruckes. Wir können aus seinen Reden jene Versicherung über seine Zukunft nicht herauslösen; sein messianisches, sein Menschensohnbewußtsein ist mit der Voraussage durchaus verwachsen, das am Abschlusse der Geschichte eines jeden Menschen Los sich vor und an ihm entscheiden müsse; geht doch auch seine Gabe, die er uns vermitteln will, die Vergebung der Sünden, jeden einzelnen Menschen an, und nicht geschichtliche Entwickelungen. So hat denn auch sein Beruf sich in diesem Sinn auf die Menschheit bezogen. Und es ist klar, daß er seinen Beruf nicht durchführen kann, beschränkt auf die Tage des Menschensohnes.[3])

Die Zuversicht dieses Glaubens aber, die Selbständigkeit, welche ihn zum Sündlosen inmitten derer, die arg sind,[4]) zum Menschensohn inmitten der Kinder Abrahams und Jakobs, und einem Davidssohne so unähnlich machte — wo stammen diese schöpferischen Lebenskräfte her? Daher, daß es für den Menschensohn eben etwas Besondres ist, Menschenkind zu sein; daher, daß er nicht nur ein Bote mit einem Auftrage, mit einer Sendung ist, sondern der Vater ihn aus

[1]) Joh. 6, 70 f.; Matth. 26, 30 f. [2]) Matth. 12, 28; Mark. 9, 1. [3]) Luk. 17, 22. [4]) Matth. 7, 11.

seinem Schoße herausgesendet hat, geboren von einem Weibe, gethan unter das Gesetz.[1]) Eine Sendung an die Menschheit, in dem Sinne, daß jeder Mensch jeder Zeit ein Recht an ihn hat, kommt ihm nur dann zu, wenn er nicht ein zeitliches Kind der Geschichte ist, sondern in der Zeit über alle Zeit hinaus wie Gott; wenn er sich nicht nur schwärmerisch eine allumfassende Wirkung in der Zukunft träumt, sondern wenn jene über alle, auch die höchsten, Menschenmaße hinausliegende Zuversicht auf die Heilsbedeutung für die Brüder eben nur der unausbleibliche Wiederschein der Klarheit ist, die er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt war.[2]) Nur der Erstgeborene aller Creatur kann sich ohne Selbstbetrug als der Erstgeborene aus den Toten und als der „Herr" wissen, vor dem sie alle stehen werden und der sie alle zu sich zieht.[3])

Was das heiße „Menschensohn", danach fragt ein Leser unsrer Evangelien wohl zuerst, wo Jesus sich die Vollmacht zuspricht, Sünden zu vergeben auf Erden.[4]) Wer gekommen ist zu retten, der braucht eine solche Vollmacht nicht nur gelegentlich; sie kann auch nicht nur für einen eng beschränkten Ort und Zeitraum gegeben sein. So geht denn deutlich eine gerade Linie von der Uebung dieser Vollmacht in Person weiter zu der dienenden Hingabe des Lebens und zu dem Blute des neuen Bundes, endlich bis zu der Verkündigung der Sündenvergebung in seinem Namen.[5]) Ist alles erfüllt an dem Menschensohne nach der Schrift, dann und dann erst wird es klar, was er ist und was er bringt.[6])

III. Und das führt uns nun hinüber von der Sendung, die ihm zuteil geworden, auf die **Sendung, welche er den Seinen mitgegeben hat**; und das ist auch die Sendung an die Menschheit, ja eben seine eigne Sendung an die Menschheit. Wie weit auch ausgreife, was er den Zwölfen als Instruction gesagt und was man dann Matth. 10 gesammelt hat, es kann kein Zweifel bleiben, daß er damit noch nicht seinen endgiltigen Auftrag erteilt hatte. Steht doch ihr tiefster Sturz, ihre Erschütterung und Zerstreuung bevor. Ueber diesen

---

[1]) Joh. 1, 18; Gal. 4, 4. [2]) Joh. 17, 5, vgl. 16, 7. 27. 28. [3]) Kol. 1, 14—20, s. oben Matth. 7; Joh. 12. [4]) Mark. 2, 10. Bei Matth. geht zwar 8, 20 vorauf; nicht ebenso bei Luk. 9, 57; diese Erinnnerung hat also nicht so fest im Grundrisse des Berichtes gehaftet. [5]) Matth. 20, 28; Luk. 22, 20; 24, 47; Joh. 20, 23. [6]) Mark. 14, 49, vgl. 8, 31 f.; Matth. 26, 24; Luk. 18, 31; Joh. 19, 28.

Abgrund hin hat er auf ein Wiedersehen und auf die neue Ausrüstung hinausgewiesen.[1]) Und wenn wir dem Gang unsrer Betrachtung einfach folgen, so liegt es auf der Hand, daß Jesus von der Bedeutung dieses seines Ausganges für die Welt nur andeutend vor seinen Jüngern reden konnte, wenn doch der Bekenner unter ihnen über seiner Voraussage der Leiden ihm zum Satan wurde;[2]) im übrigen mußte er sich begnügen, daß seine Fürbitte ihren Glauben durch die Tage der Anfechtung hin bewahre.[3]) Erst der Auferstandene vermochte den weltumfassenden Auftrag als Weltherr in die Herzen hineinzulegen, die anfangen konnten, denselben zu erfassen.

Es ist der Auftrag des *Menschensohnes*. Der Herr selbst hat uns dieses Verständnis, das sich uns oben schon ergab, bestätigt. In ihrem Glaubensbekenntnisse durch den Mund des Petrus haben seine Zwölfe dem Stichworte „Messias" den Inhalt des ihnen nun bekannten Menschensohnes gegeben. Nicht: Du bist wert es zu sein und sollst es werden, sondern: Du bist's und kein andrer. Und dann nahm Jesus selbst in seinem großen Bekenntnisse vor dem Hohepriester, angesichts seines Todes die Messiaswürde in ihrer höchsten Bezeichnung als Sohn Gottes in Anspruch; in demselben Bekenntnisse sagt er ihnen, dieser Messias sei eben der Menschensohn. Damit hat er das Siegel auf das Bekenntnis der Jünger gedrückt, wie er es damals annahm. Und wie er damals den Ausgang seines Lebens in Tod und Auferstehung weissagend daran knüpfte, so erhebt er auch hier weissagend seine Stimme und verkündet seine Erhöhung zur Rechten der Kraft zu wirksamem Kommen.[4]) An der Ueberführung von seinem wirkungsfähigen Leben empfingen seine Jünger den Anhalt, damit aus ihrer kleingläubigen, klagenden Anhänglichkeit der zeugnismächtige Vollglaube werde, gespornt von der Beschämung darüber, daß auch sie an ihm irre geworden waren, von der Erfahrung, nur ihm und seinem den Tod überwindenden Leben ein neues Leben zu verdanken.[5]) In den so bereiteten Boden senkt der Auferstandene das Samenkorn seines Befehlswortes; *er sendet sie an die Menschheit.*

---

[1]) Mark. 14, 27 f.; Luk. 22, 31 f.; Joh. 16, 19 f. [2]) Mark. 8, 33. [3]) Luk. 22, 32; Joh. 17, 9 f.; 14, 16. [4]) Vgl. Matth. 16, 13. 15. 16 mit 26, 63. 64; hat sich die Aussage*form* in Matth. 16 in der Ueberlieferung etwa geändert, so ist das nur ein Beleg, wie die unerfindbare Aussage Mark. 14, 61 f. eben als Bestätigung des sachlich sich deckenden Bekenntnisses *verstanden* worden ist. [5]) Luk. 24, 25—38 (Mark. 16, 14); Joh. 20, 27 f.; 21, 17 f.; 1. Petr. 1, 3 f. Vgl. Apg. 4, 10—12 mit 1. Petr. 2, 2—4.

Die Ueberlieferung ist fest und einhellig darin, daß der Auferstandene den Zwölfen den weltumfassenden Auftrag gegeben habe.[1]) Die Unterlage bildet die Vergewisserung seiner königlichen Macht und seiner wirksamen Gegenwart zugleich mit der Verheißung der Sendung seines Geistes. Das alles faßt sich zusammen in jenem schlichten hoheitvollen Abschnitt, den man wohl die Marschorder des Missionsfeldzuges genannt hat, Matth. 28, 18 f. Deshalb berührt es doppelt peinlich, wenn neuerdings die genaue Geschichtlichkeit dieses Berichtes angefochten wird. Und dabei ist es unvermeidlich, daß eine Erörterung aller einzelnen Umstände nie zu völliger Zuversicht zurückführen kann, weil ja ein geschichtlicher Bericht als solcher immer anfechtbar bleibt, wie sich das jeder Nachdenkende selbst sagen muß. Deshalb würde eine hier eingeschobene Auseinandersetzung über die einzelnen Umstände auch nicht wesentlich fördern. Wir stellen deshalb den Bericht nur in den großen Zusammenhang unsrer Betrachtung und fragen uns, ob seine für uns wichtigen Züge sich wohl einfügen. Heben wir sie heraus. 1. Die Einfassung in die königlichen Selbstaussagen V. 18. V. 20^{b}; 2. der Universalismus der Bestimmung; 3. die Missionsmittel, nämlich die Taufe, welche den Heilsglauben an ihn als das Glied der heilwirkenden Dreifaltigkeit einschließt, und der fortführende Unterricht. Halten wir fest: der dreifache Name sagt eben doch nur die Heilsbedeutung des Menschensohnes aus; und die Taufe muß wie das Herrnmahl auf Jesu Ordnung am Ende seines Lebens zurückgehen, denn sie erscheint von Anbeginn der christlichen Gemeinde in ausnahmslosem Gebrauche, vor der Passion findet sich aber von einer solchen Anordnung keine Andeutung. Dann bleibt nur die besondre Gestalt des umfassenden Befehles befremdend. Daran knüpft sich ein alter Streit, ob die Uebersetzung „alle Völker“ genau sei; meine Ansicht steht dagegen. Das „lehret“ heißt wörtlich: „machet zu Schülern“ und der griechische Ausdruck macht nicht Völker, sondern einzelne Personen zu Gegenständen der Taufe und des Unterrichtes. Dieses letzte ist zweifellos; jedenfalls also lösen sich die Massen für die Missionserfolge sogleich in einzelne Menschen auf. Allgemeine Christianisierung der Zustände liegt für diesen ausdrücklichen Auftrag nicht als nächster und eigentlicher Zweck

[1]) Joh. 20, 21 f. (in der notwendigen Auslegung durch 17, 18—21); Luk. 24, 45 f.; Apg. 1, 6—8; Mark. 16, 15 f. oder die kurze Variante, s. Ausgabe von Westcott-Hort oder v. Gebhardt.

im Gesichtsfelde. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber bezeichnet das Wort hier, wie zweifellos vielmals im neuen Testament und auch gelegentlich im ersten Evangelium, die Menschengattung der Heiden. Indes auch bei der andern Uebersetzung dürfte man nach dem sonstigen Sprachgebrauche die Juden nicht zu den gemeinten Völkern zählen; so bekommt dieses Wort einen scharfen Ton im Vergleiche mit der Sendung Matth. 10, 5. Und das befremdet umsomehr, als in der Apostelgeschichte vielmehr der Anfang mit Israel vorausgesagt wird. Vorausgesagt, aber nicht befohlen. Das war ja nach seiner früheren Instruction ebenso überflüssig, als es selbstverständlich war, daß die in Jerusalem Anwesenden ihr Zeugnis „anheben" mußten „von Jerusalem"; selbst ein Paulus hat es nicht anders gemacht.[1]) Die erhabene Kürze erklärt es, wenn nicht hinzugefügt wird: vorbehaltlich eurer Thätigkeit an Israel. Nur die bisherige Schranke, das Privileg Israels wird aufgehoben. Das Neue ist die Sendung in die heidnische Welt; sie allein hat deshalb auch jetzt ihren Platz und sie allein entspricht der neuen Lage, in welcher sich der Menschensohn in seiner Erhöhung als Messias erweist. Den Anspruch auf Israel hat er als der schriftmäßige Gottes Sohn. Der Anspruch auf die ganze Menschheit setzt die königliche Macht und seine Gegenwart ohne jede theokratische Einschränkung voraus.[2])

Ueber die Ausführung dieses Befehles ist bekanntlich hinterher in der ersten Gemeinde viel Schwanken und auch Streit gewesen; genaue Vorschriften sind ihm mithin nicht beigegeben. Der Streit hat indes unsres Wissens immer nur darum gewogt, ob das: „was ich euch befohlen habe" auch die Befolgung der Thorah samt der Beschneidung für alle Schüler oder für besondre Gattungen derselben einschließe. Dagegen war nie Streit über die allumfassende Sendung überhaupt, und auch nicht darüber, daß man alsbald Heiden herzurufen dürfe; nur wann und durch wen das geschehen solle oder dürfe, das hat erst die Entwickelung der Gemeinde entschieden. Langsam fand sich selbst die Apostelschar in ihre Aufgaben hinein und aus den Gängelbändern heraus, mit denen die Fügung Gottes sie in ihrer Unmündigkeit an den Volkskörper des alten Bundes gebunden hatte — langsam, wie sich vor ihrem Rückblicke die tief in Herz und Gedächtnis eingeprägte Gestalt des Meisters unter dem Wirken seines Geistes erhellte und ihrem Verständnisse voll erschloß.[3]) Den letzten entscheidenden An-

[1]) Röm. 15, 19. [2]) Vgl. den Nachtrag am Schlusse des Vortrages. [3]) Das zeigt der universalistische Zug in unsern Evangelien.

stoß aber gab er dann selbst in der Berufung dessen, der sich, trotz aller treuer Arbeit an Juden, selbst als Heidenmissionar von Profession ansah.[1])

Nichts, so scheint es, kann uns folglich daran irre machen, daß der Auferstandene diese Marschorder selbst gegeben hat. Denn eine Marschorder ist es: gehet hin! nicht: wartet ab, bis sie kommen; bis der Gang der Dinge euch mit ihnen in Berührung bringt; bis etwa neue Zeichen euch auch dorthin führen. Sondern einfach: gehet hin! Freilich ohne bindende Marsch r o u t e. Es ist nichts festgestellt als das Ziel: bis an das Ende der Erde; jeder Weg zu diesem Ziel ist erlaubt und ist recht. Die Losung lautet: „der Menschensohn ist kommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist." Was also hinausruft, ist allerwegen, wo Menschenkinder sind, wo Straßen sind, auf denen sie wandern, und Zäune, hinter denen sie liegen.[2]) Was den Paulus nach Europa hinüberführt, das ist nicht ein vorbereiteter Acker, sondern der Ruf um Hilfe; und den hört er, der Schuldner, von überall her.[3])

In ihrer Unbedingtheit und Unbestimmtheit hat diese Sendung etwas Verwandtes mit den „größesten" Geboten.[4]) Eben darum schließt sie alle die unzähligen geschichtlichen Vermittelungen und Bedingtheiten nicht aus, sondern ein. Ein Beispiel hiervon liegt uns in den Berichten über die Missionsarbeit Pauli vor; es ist das eben nur ein Stück dieser Arbeit, die in dem ersten halben Jahrhundert gethan ist, wenn auch das wichtigste; denn es ist der Anbruch der mit der Marschorder verheißenen Ernte, welcher dem vom erhöhten Herrn selbst sonderlich erkorenen und berufenen Missionar zuteil wurde. Welch ein Maß von klarem Blick für die Verhältnisse, von geschicktem Erfassen der Gelegenheit, von Klugheit im Eilen und Verweilen läßt sich in den Bruchstücken seiner großen Arbeit beobachten, die uns nicht nur durch Vermutung bekannt sind! Aber trotzdem hat ein ungeheurer Mut des Glaubensgehorsams dazu gehört, mit dem die Menschheit umspannenden Ziel an diese Arbeit zu gehen, die doch nur im einzelnen gethan werden konnte. Es scheint nicht, als hätte jenen ersten Boten auch nur eine Reihe von Jahrhunderten für die Arbeit vor den Augen gestanden; dessen zu geschweigen, daß ihnen selbstverständlich tiefes Dunkel das Völkergewimmel deckte, und nicht bloß das der noch unentdeckten Erdhälfte.

---

[1]) 1. Kor. 9, 20 f.; Röm. 11, 13. 14; Gal. 1, 16; 2, 2 f. [2]) Luk. 14, 23. [3]) Apg. 16, 9; Röm. 1, 14; 15, 18 f. [4]) Matth. 22, 38. 39.

Aber schon der Blick auf den ihnen bekannten römischen Erdkreis mußte ihnen nach Menschenmaß die Kräfte lähmen. *Was hat ihnen den Mut gemacht und erhalten?*

Die Sendung des Menschensohnes. Und darunter verstehen wir nicht bloß seine erfüllte Verheißung der helfenden Nähe; vielmehr daß er in ihnen, vor ihren Glaubensaugen, lebte eben als der Menschensohn, wie wir ihn zuvor uns vor die Seele zu stellen versuchten. Weisen wir diese Thatsache auf!

Wo Paulus in großartigem Ausblicke von der Versöhnung durch denjenigen spricht, in dem alles sein Dasein hat, von der Versöhnung, welche auch den Himmel angeht wie die Erde, da findet er den Reichtum der Offenbarung in dem Geheimnisse „der Messias unter den Heiden"; und bezeugt dann, den verkünden wir, indem wir *jedem* Menschen zu Gemüte reden und *jeden* Menschen mit aller Art von Weisheit belehren.[1]) Paulus kennt keine Wirksamkeit in Bausch und Bogen, keine Wirksamkeit in institutioneller Amtserhabenheit; wie die Amme, wie der Vater für ihre Kinder sorgen, so hat er die Thessalonicher, *jeden einzelnen*, versorgt. Und im großen Ueberblick über den täglichen Anlauf in der Sorge um *alle* Gemeinden ruft er: wer ist schwach und ich werde nicht schwach? wer wird geärgert und ich brenne nicht?[2]) Er lebt im einzelnsten, im Kleinbetriebe dessen, was vorhanden ist, und arbeitet mit Zuversicht an der Bekehrung der Welt. — Ist das etwas Besondres? Ist das nicht uns allen beschieden, Sandkorn an Sandkorn zu legen, damit ein Sandberg entstehe? Wissen wir nicht, daß allein aus dem verknüpften Kleinsten das Große wird? Ja, wir wissen es und erfahren es vielmals, daß uns kein andrer sichrer Weg offen steht; aber ob er *uns* wirklich zum Ziele führe, bleibt uns ungewiß. Und deshalb greift unsre Hast auch selbst in den Angelegenheiten des Reiches Gottes so gern zum Wirken im großen Stile, sieht sich um und jagt nach weitgreifenden Erfolgen. Wir meinen, der Weg zu den Menschen gehe durch die Menschheit. Dem ersten Heidenboten geht wie seinem Meister der Weg zur Menschheit durch die Menschen, durch die einzelnen. Er wird nicht ungeduldig, und wenn er an seinen Gemeinden arbeitet, in denen es zumteil ärger zugeht als unter den Heiden, wird er nicht müde, sie zu reinigen, damit

---

[1]) Kol. 1, 25—29, vgl. 1, 13—20. [2]) 1. Thess. 2, 5—12, vgl. 1. Kor. 4, 15; Gal. 4, 19. 20; 2. Kor. 11, 29.

er sie Christo als reine Braut darstelle[1]) — weshalb? Er glaubt an den, dem die Menschen alle gehören, an den Menschensohn; und an seinem Bilde hat er den Mut des Glaubens gewonnen, dem es fest steht: die Nächstenliebe baut das Gottesreich; freilich eine Nächstenliebe, die in Troas den macedonischen Mann umspannt; die bereit ist, auch nach Rom Gaben zu bringen und ihre Hoffnungsblicke von Korinth nach Spanien hinüberschickt.[2]) Aber soweit der Blick — im Kleinbetriebe des Dienens an den einzelnen wird die große Sache Gottes durchgesetzt. Der einem jeden nahe Bischof und Hirte der Seelen weist auf den Weg der suchenden Hirtentreue und steht für das Ziel ein: ein Hirt, eine Herde.[3])

Hand in Hand mit dieser Zuversicht zu der überwindenden Macht dienender Liebe, die Paulus dem Sanftmütigen und von Herzen Demütigen verdankt[4]) — Hand in Hand mit ihr geht das getroste Vertrauen auf die Macht des Wortes, dessen Inhalt eben derselbe ist. Er schämt sich des Evangelii nicht, der Verkündigung des Gekreuzigten, des Wortes vom Kreuze, denn es ist eine Kraft Gottes zu erretten — ohne Unterschied,[5]) wie der Menschensohn gekommen ist, zu erretten — ohne Unterschied. Diese Ware, für die keine Zollschranken bestehen und die keines offnen Marktes bedarf; die unter vier Augen so wirksam und oft wirksamer weitergegeben wird als in mächtigen Domen; das Wort, das Menschlichste, was vom Menschen kommt und den Menschen zu Herzen geht, hier zum Träger des Heiles und des Lebens geworden — schlicht und einfach und leicht zu verachten, und doch so unabweislich wie der Blick des Ecce homo auf den Verleugner und so unvergeßlich wie seine sieben Worte am Kreuz — in wem das zum Glauben geworden ist und dann auch zum Bekenntnisse,[6]) der kann wie Paulus getrost daran gehen, zu Jüngern zu machen alle Heiden. Denn wie sich bis heute keine Sprache und kein noch so verkommener Dialekt gefunden hat, die nicht fähig geworden wären, dem Evangelium Ausdruck zu leihen, so gibt es keine menschliche Lebensform, in der nicht das Leben gewordene Wort, nämlich der Glaube mit seiner Auswirkung in der Liebe, Gestalt gewinnen könnte. — „Unverboten, unbehindert“ so lautet das letzte Wort der paulinischen Missionsgeschichte im neuen Testament.[7])

---

[1]) 1. Kor. 5, 1 f.; 2. Kor. 11, 2. [2]) Apg. 16, 9; Röm. 1, 11; 15, 22 f. [3]) 1. Petr. 2, 25; Matth. 18, 12 f.; Joh. 10, 16. [4]) Phil. 2, 1—8. [5]) 1. Kor. 1, 18. 23. 24; Röm. 1, 16. 17. [6]) 2. Kor. 4, 13; Röm. 10, 8 f. [7]) Apg. 28, 31.

Wie kann es anders sein, wenn es eben die Liebe ist, welche in dem Fleisch gewordenen Worte Fleisch geworden ist und in ihren Zeugen Gestalt gewinnt,[1]) in ihrer Verkündigung — nach Luther — angerichtet, zerteilet und zu Worten wird? Bittend kommen seine Boten zu jedermann, und sie können sich keine Grenzen stecken, denn sie urteilen: wenn einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben, und sie urteilen so, weil Gott selbst das Wort in ihre Herzen gelegt hat: was in Christi Leben vorgegangen, das ist nichts anders als daß Gott in ihm die Welt mit sich selber versöhnt hat.[2]) Ist es die Sünde, die den Tod zum Selbstherrscher über die Adamskinder gemacht hat, und ist es der Tod, in welchem der Eine es mit der Sünde zum Abschlusse gebracht hat,[3]) so reicht seine Bedeutung so weit, als die Bedeutung seines Gegenbildes; wer kann es verantworten, ein Adamskind, einen Sklaven des Todes von ihm fern zu halten oder zu lassen?![4]) Das Kreuz ist der Wegweiser in die Heidenwelt, denn in seinem vollen Verständnis erschließt sich eben auch das Geheimnis: der Messias inmitten der Heidenwelt, er die Hoffnung auf die Vollоffenbarung Gottes. Und das ist eben nur volles Verständnis dessen, was der Menschensohn selbst gesagt und vor allem, was er gelebt hat.[5])

Man nimmt wohl an, es gehöre weniger Mut dazu, den nackten Wilden das Christentum anzubieten als dem gebildeten Inder oder Chinesen. Man hat auch gemeint, es sei selbst über den Paulus zu Korinth etwas von diesem Zagen gekommen. Wie dem sei — den Mut, auch vor den gebildeten Hellenen und Römern zu predigen, hat er doch gewonnen. Woher kam ihm der? Ein Neues, nur eines, aber das gewiß hatte er ihnen zu bringen, und zwar Christum den gekreuzigten.[6]) Das lag ihnen freilich an sich so fern als möglich, denn was geht der untergegangene Judenmessias die Culturträger der antiken Welt an! Aber Paulus kennt diesen Judenmessias als den Menschensohn; er weiß, daß in ihm *ein ganz neues Menschenwesen und Menschentum* steckt, für welches jeder Mensch fähig und dessen jeder Mensch bedürftig ist. *In dem Menschensohne steckt der Gottessohn, welcher den Menschenkindern Vollmacht gibt, Gotteskinder zu werden* — der bringt in der That ein ganz neues, gleichartiges, in sich einiges Menschentum mit sich. Wer das an sich erfährt,

[1]) 1. Joh. 4, 8 f.; Joh. 14, 9 f.; 13, 1; 1, 14. 16—18; Röm. 8, 35 f.; Gal. 2, 20. [2]) 2. Kor. 5, 14—21. [3]) Röm. 5, 12 f.; 6, 10. [4]) S. 95. [5]) S. 81 f. 86 f. [6]) 1. Kor. 2, 1 f.

der weiß, in wiefern das ein neues Geschöpf ist und wie dahinter verschwindet Jude und Grieche, Römer und Barbar, Gebildeter und Ungebildeter, Freier und Sklave, Mann und Weib;[1]) er weiß aber auch, wie dieses Menschensohnes Menschentum sich mit dem allen verträgt. „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte." Wer teuer erkauft ist, weiß, daß ihm die geschichtlich-gesellschaftlichen Grenzen weder Ketten sein können, noch auch sein oder werden dürfen.[2]) Das eine Menschentum liegt über der Höhenlage jeder Bildung. Und eben darum weicht es auch vor keinem Bildungsmangel zurück. Unter Umständen gehört doch mehr Glaubensmut dazu, die verkommenden Australneger unter das paulinische „jeden Menschen" und unter Jesu „kommt her zu mir, alle Mühseligen" zu befassen als die bildungsatten Chinesen. Aber der „eine neue Mensch", das „neue Geschöpf, so jemand in Christo" — darin vernehmen wir die Stimme des leutseligen, menschenfreundlichen: „lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht; die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken".[3]) Wie immer beschaffen die Gewissen seien, an Menschengewissen hat lauterer Dienst am Evangelium Anspruch und auch Ansprache; wie der Prophet es im voraus geschaut hat, so strahlt aus den Herzen der Boten das Licht der Gottesherrlichkeit auf Christi Antlitz siegreich in alle Finsternis.[4])

Diesen Glauben an das eine neue Menschentum, das der Menschensohn auf Erden gebracht, und das er, der Herr, vom Himmel bringt,[5]) trägt freilich allein der damit verbundene Glaube, daß alle Menschen für ihn da sind, weil er für sie alle.[6]) Das hat er glaubhaft gemacht als der unermüdliche, unerschöpfliche Seelsorger; als der Herzenskundige, dessen Wort noch heute einen jeden Menschen sein eigen Herz kennen lehrt. Das wird uns glaubhaft, indem wir ihn als den Hirten und Bischof unsrer Seele erfahren, jeder für sich; wie es Paulus geschlossen hat, weil er sich selbst, diesen einzelnen vornehmsten der Sünder, von ihm geliebt wußte.[7]) Wer dem Menschensohne gegenüber zu dem bloßen verlorenen Menschen und dann im Glauben an ihn zu dem neuen Menschen von der neuen einen Art geworden ist, der weiß

---

[1]) Joh. 1, 18. 12; Ephes. 2, 15 (Eph. 4, 24), vgl. Gal. 3, 28 und ferner 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15, vgl. 5, 6; Kol. 3, 11. [2]) 1. Kor. 7, 18—23. [3]) Ephes. 2, 15; 2. Kor. 5, 17; Matth. 19, 13 f.; 9, 12. [4]) 2. Kor. 4, 2. 6, vgl. Jesaja 9, 1 f. [5]) 1. Kor. 15, 47; Phil. 3, 20. [6]) 2. Kor. 5, 15. [7]) 1. Tim. 1, 15, vgl. 1. Kor. 15, 8 f.; Gal. 2, 20 f., vgl. Röm. 8, 35 f.

beides: kein Mensch, der nicht sein werden sollte; kein Mensch, der nicht sein werden könnte. Sein Weg zur Menschheit geht siegesgewiß durch die Menschen. Man braucht auf nichts zu warten; man soll auf nichts andres warten, als auf das „Wegfinden in Gottes Willen“[1]) — man darf und soll dem Befehle folgen zu jeder Zeit: „gehet hin.“

So haben die ersten Boten in ihrem Dienstnamen den Nachhall seiner Sendung vernommen, und sie hat ihnen unaufhörlich in den Ohren gelegen, die „Sendung zur Aufrichtung von Glaubensgehorsam unter allen Heiden um seines Namens willen“;[2]) das ist das große offenbare Geheimnis, das am Gange der Kirche zu erschauen ist und in dessen Ausführung die vielmannigfache Weisheit Gottes kund wird.[3])

Und wir sind dafür nicht nur an die Schlüsse aus unsrer eignen unfertigen und von Zweifeln benagten Erfahrung, auch nicht nur auf die Betrachtung des ersten Anfanges der Mission gewiesen. Kundigere können und mögen das ausführen. Unter allen verschiedenen, zumteil nach unsrem Urteile sehr verkehrten, Weisen, dem Befehle Jesu nachzukommen, hat sich doch eine Thatsache immer herausgestellt, nämlich die, daß das Bild des Menschensohnes nirgend und nie seine Wirkung verfehlt hat. Keine Individualität findet sich verletzt durch das Bild des Menschensohnes, keine Volkstümlichkeit mit ihm unvereinbar, keine Zeitbildung unüberwindlich für seinen Eindruck; es sei denn, daß sie mit Entschluß der Sendung von oben her in die Welt hinein ihre Thür verschließen. Christliche Cultur und christliche Weltanschauungen, Kirchentum diesen oder jenen Namens und Methodismus grober oder feiner Art d. h. christlich angestrichenes Menschentum in bunter Mannigfaltigkeit legen sich oft genug als Nebelbänke zwischen den Menschensohn und die Menschen. Aber mit den schlichten Strahlen des Wortes bricht diese Sonne immer wieder durch. Als Wiederschein ruft sie den Glauben an seine Sendung vom Vater hervor; und dann wird auch seine Sendung seiner Jünger vernommen und befolgt: gehet hin!

[1]) Röm. 1, 10, vgl. 2. Kor. 1, 15 f. [2]) Röm. 1, 1. 5, vgl. 1. Kor. 1, 17. [3]) Eph. 3, 1—12.

Nachtrag über Matth. 28, 18—20.

Die Geschichtlichkeit dieses Berichtes hängt von der Verläßlichkeit der Quelle ab, soweit es sich um zwingenden Erweis handelt. Schwerlich wird jemand heute sich auf die Herkunft von dem Apostel Matthäus mit Zuversicht berufen, selbst wenn er die Grundlage des ersten Evangelium auf ihn zurückführt. Die Zugehörigkeit der einzelnen Stücke ist durch die Litterarkritik zu unsicher gemacht, um in der Auseinandersetzung mit andern hier festen Fuß fassen zu können. Bei der weiter unten auszuführenden Vertretung der Berichte des Johannes und Lukas von den Ostertagen hat die Versetzung des Vorganges nach Galiläa Schwierigkeit, sobald man ihn im Sinne des Verfassers als die erste Zusammenkunft des Auferstandenen mit den Elf ansieht. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, 1898, S. 26. 30 nimmt hier eine spätere Versetzung einer örtlich unbestimmt überlieferten Erinnerung in den Zug der galiläischen Darstellung als möglich an. Auch ich kann, abgesehen von der soeben erwähnten Grundfrage über jerusalemische Erscheinungen, kein Gewicht auf genaue Einordnung des Ueberlieferten in die geschichtliche Abfolge legen. Um so entschiedener darf sich diese Erörterung auf den Kern des Berichtes, das Herrnwort, beschränken. Da die Frage nach den Quellen sich bisher als unendlich dargelegt hat, fragt man nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. Zunächst muß man dann diese Rede Jesu danach beurteilen, daß sie dem Auferstandenen zugeschrieben wird; wer gegen die Nachrichten von ihm skeptisch ist, wird es auch an dieser Stelle sein dürfen, ja müssen. Was darüber zu urteilen sei, ist in der Abhandlung über die Auferstehung Jesu ausgeführt. Falsch aber wäre es, die Unechtheit der Rede dadurch erweisen zu wollen, daß Jesus zuvor nicht genau ebenso geredet habe. Der Wortlaut wird nicht mehr und nicht minder als sonst irgend bei Jesu Reden zu betonen sein; in unwandelbarem Wortlaute besitzen wir ja nur diejenigen Aussprüche, die uns nur von einem

Zeugen aufbehalten sind; man wird auf die Beschaffenheit ihrer Ueberlieferung aus den offenbar mehr verwendeten und darum auf verschiedenen Wegen fortgetragenen Redestücken schließen. Man hat also doch vornehmlich auf den Inhalt zu sehen.

Erwägen wir die drei (oben S. 99) herausgehobenen Punkte unter den erörterten Gesichtspunkten! Der Anspruch auf die Herrscherstellung deckt sich mit dem entwickelten Inhalte des Namens „der Menschensohn". Das Gleiche gilt von dem Universalismus überhaupt; über die scheinbar Israel ausschließende Gestalt ist oben verhandelt. Endlich die Missionsmittel.

Vor allem das Bekenntnis zu der sogenannten ökonomischen Trinität; sie sei mindestens im Munde des synoptischen Jesus undenkbar. Gewiß um so unwahrscheinlicher, als eine solche Zusammenfassung sich auch im Munde des Johanneischen Jesus nicht findet; es gehört eben zu der unerfindbaren Geschichtlichkeit dieser Berichte, daß sie den Thatsachen nie anders vorgreifen, als in der Form ausdrücklicher Weissagung. Diese Zusammenordnung setzt eben die Erhöhung Jesu zur Rechten der Kraft voraus. Aber die einzelnen Stücke sind sonst in der synoptischen Ueberlieferung vorhanden. Ohne die gewaltsame Beseitigung von Matth. 11, 27 f. Luk. 10, 22 aus ihr bleibt es dabei, daß Jesus in dieser Nebeneinanderstellung von Vater und Sohn ohne Zusatz den bestimmtesten Ausdruck für sein Verhältnis zu Gott gefunden hat. 28, 18 findet dann auch die Anknüpfung in dem ersten Satze dieser Stelle; daß 28, 18 den Worten einen andern Sinn gebe, ist nicht zwingend zu beweisen; denn es kommt zwar Matth. 11 zunächst nur auf die Vollmacht zur Offenbarung an; aber deshalb ist die Mittlerstellung in dem sonstigen Verhältnisse Gottes zur Menschenwelt nicht notwendig ausgeschlossen. Die Hinzufügung des Geistes ist durch das Wort von der Lästerung Matth. 12, 32; Luk. 12, 10 genügend vorbereitet. Uebrigens befremdet die Erwähnung im Zusammenhange des Lukas, da die Geisteslästerung mit dem Verleugnen des Menschensohnes und ihrer Gerichtsfolge nichts zu thun hat, und die Vergebbarkeit der Lästerung des Menschensohnes hier eine Einschränkung nachträgt, die nicht in den Zug der Hauptaussage hineinpaßt. Dagegen gewinnt das Wort erst durch Matth. 12, 28 seinen erklärenden Anlaß. Konnte Jesus so Sohn und Vater, den Menschensohn und den Geist in den entscheidenden religiösen Beziehungen zusammenstellen, warum nicht den als den erhöhten Menschensohn ausgewiesenen Sohn mit dem

Vater und dem Geiste? — Was sich bei den Synoptikern in kurzen Hinweisungen findet, das führen die Johanneischen Reden von Sohn und Vater und vom Parakleten weiter aus. Doch ist kein Grund vorhanden, hier etwa eine Johanneische Einwirkung anzunehmen. Wo man im Zuge der Johanneischen Lehrform eine solche Zusammenordnung vornahm, da lautete sie „der Vater, das Wort und der heilige Geist", in dem unechten Einschube 1. Joh. 5, 7. In den Paulinischen Zusammenstellungen steht nicht „Sohn", sondern „Herr"; die Zusammenstellung „Sohn und Vater" findet sich, außer bei Johannes, eben nur in Jesu Munde; und bei Johannes ist sie deutlich aus Jesu Selbstzeugnis abgeleitet.

Dieses Bekenntnis soll nun das Kennzeichnende der Taufe ausmachen. Der Gebrauch der Taufe ist bereits von Paulus, dem Gegner aller *παραδόσεις* und *παρατηρήσεις*, der aber doch die *ἐπιταγαὶ κυρίου* unbedingt befolgte (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16 f.; 1. Kor. 7, 10. 25 f.), so entscheidend für das innere Christenleben geschätzt worden (vergl. bes. Kol. 2, 10 f.; Röm. 6; Gal. 3, 27), daß sie ihm gewiß ebenso *παρὰ κυρίου* überliefert galt, wie das Herrnmahl (vergl. 1. Kor. 11, 23). Das kann sich aber nicht auf frühere Vorkommnisse stützen; das Taufen seiner Jünger (Joh. 3, 22 f. vergl. 4, 2) kann nicht ein Taufen auf Jesum als den Messias gewesen sein; denn dadurch würde nicht nur unbegreiflich, daß Petrus erst zu Cäsarea Philippi das Bekenntnis zur Messianität als ein neues ablegt, sondern es hätte ebensoviel bedeutet, wie Jesu Einzug am Palmsonntag, und damit auch seiner eben erst begonnenen Wirksamkeit ein Ende gesteckt. Es war also eine, später wegfallende, Fortsetzung der Bußtaufe des Johannes. Sie aber bot keine Vollmacht zur messianischen Taufe. Deshalb fordern auch Biographen Jesu, welche die Geschichtlichkeit dieses Berichtes leugnen, daß er gegen das Ende seiner Wirksamkeit die Taufe befohlen habe. Einen schicklicheren Platz dafür haben sie aber nicht nachgewiesen.

Freilich hat man in der apostolischen Zeit eben auf Christum getauft, während sich keine Spur von der Anwendung jener trinitarischen Zusammenstellung als Formel findet. So kann sie also nicht, wie später, als unerläßliche forma sacramenti gegolten haben. Das steht ebenso mit den Einsetzungsworten des Herrnmahles; während Paulus schon eine solenne Formel verrät, geben die Evangelisten noch Formen, die von der seinen abweichen. So viel „Formelhaftes" nun auch neuerdings im neuen Testamente bemerkt wird, ist seine Art doch mit dieser Annahme durchaus im Widerspruche. Jedenfalls sind die Aussprüche

Jesu nicht als maßgebende Formeln in den urchristlichen Unterricht übergegangen. Wohl aber kann ein aufmerksamer Leser beobachten, wie viel Wahrheitsgut aus den uns erhaltenen Reden Jesu mit vollster Freiheit und Lebendigkeit in das Denken der ältesten Zeugen übergegangen und in ihren ureignen Ausdruck umgeschmolzen ist. Da wird es denn von Bedeutung werden, wenn die ökonomische Trinität gerade da durchscheint, wo von Kirche und Taufe in ihrem Zusammenhange die Rede ist Ephes. 4, 4—7; ferner 1. Kor. 12, 12. 13 gestützt auf V. 4—6 und Gal. 3, 25. 26 ausgelegt durch 4, 6. 7. Macht man sich also von dem Eindrucke der Gewohnheit frei, hier die Formel zu finden, welche das Wasserbad zum Sacramente macht, dann deutet Jesus hier an, worin seine Taufe sich von der bisherigen unterscheide. Sie bezieht sich auf den Namen Gottes, um dessen Heiligung Jesu Jünger beten Luk. 11, 2; auf den Geist, mit dem der Messias nach der Verheißung taufen soll Matth. 3, 11; Joh. 3, 5; 1, 31 f. und mit dem seine Jünger nun ausgerüstet werden sollen Luk. 24, 49; Apg. 1, 4 f.; Joh. 20, 22; endlich auf ihn selbst in seiner Sohnesstellung neben dem Vater. Da nun mit dem Eintritt in das Gottesreich die Beziehung auf den Vater und mit der letzten Weissagung die Beziehung auf „die Verheißung des Vaters“ von selbst gegeben ist, so bildet diese Hinweisung auf ihn selbst das einzige Neue; dadurch wird diese Handlung zur περιτομὴ τοῦ χριστοῦ Kol. 2, 11. Und deshalb hat es gar nichts Auffallendes, wenn die Gemeinde zunächst nur auf Christum tauft, freilich wie er der eigne, einziggeborene Sohn ist und in seinem Geiste das neue Leben in den Seinigen wirkt.

Die Anordnung, daß man die Heiden lehren solle, seine Gebote zu bewahren, ist keinenfalls mit dem εὐαγγελίζεσθαι zu verwechseln. Diese Lehre folgt der Taufe; und die angegebenermaßen bestimmte Taufe kann nur auf die Evangelisation folgen, wie das auch im neuen Testamente durchweg so berichtet und vorausgesetzt ist. Es handelt sich um den fortführenden Unterricht, welcher den Heiden wie den Juden möglich machen soll, in dem Sohne zu „bleiben“, dem Vorbilde Christi zu folgen und die Gesetzeserfüllung des Messias sich zu eigen zu machen Joh. 15, 10 f.; 13, 14 f.; 1. Petr. 2, 21 f.; 3, 18 f.; Phil. 2, 1—8; Matth. 5, 19 f., vergl. Apg. 2, 42.

In das biblische Bild des Heilandes paßt also diese Erzählung sehr wohl hinein und bringt in sonst vorhandenes Dunkel Licht.

Zu der Auseinandersetzung über die Geschichtlichkeit dieser Grund=

stelle für die Mission muß aber noch eine andre über den genauen Sinn der universalistischen Wendung hinzutreten. Recht verstanden verliert sie die eigentümliche Schärfe, um derentwillen man meint, ihre Herkunft aus der urchristlichen Polemik ableiten zu sollen. Weil sie eben nur die Beschränkung auf Israel aufhebt und die Boten nicht ausschließlich zu den Heiden weist, konnte sie die Frage über die Art der Heidenbekehrung, ob mit der Forderung der Beschneidung und der Gesetzesbeobachtung oder ohne sie, nicht ohne weiteres entscheiden. Den Keim klarer Einsicht, den sie bot, vermochten die Jünger nicht sogleich zu erkennen und zu entwickeln; mit den Voraussagen in betreff Israels ging ihnen das nicht besser. Neu ist eben nur das ausdrückliche πάντα τὰ ἔθνη. Denn die Mission, die Sendung, liegt schon in dem Namen ἀπόστολοι, Luk. 6, 13. Wenn die Benennung sonst nicht ausdrücklich erwähnt wird, so galt sie wenigstens unbedingt zu Pauli Zeit Gal. 1, 17; 1. Kor. 15, 7. Der Ausdruck begegnet sachlich Joh. 17, 18; vergl. ferner Joh. 20, 21; 13, 20 und Matth. 10, 40.

Warneck, Ev. Missionslehre 3, Kap. 32 und 33 kommt gelegentlich auf die Ausführung S. 99 f. zu sprechen; da ich immer bereit bin von ihm zu lernen und überdem in den Grundzügen mit ihm übereinstimme, muß ich mich mit ihm auseinandersetzen. Vorerst in der exegetischen Frage.

Es ist kein Streit und darf keiner sein, daß dem Wortlaute nach τὰ ἔθνη immer „die Völker“ übersetzt werden kann und daß der Ausdruck ursprünglich, wie ja die Vocabel besagt, „ethnographisch“ bestimmt und an vielen Stellen im neuen Testament einfach mit „Volk“ wiederzugeben ist. Schon im alten Testament und vollends im Judentum aber ist Gojim zum terminus technicus geworden und bezeichnet die Menschheit außerhalb des alten Bundes. Sie stellt sich dem Blicke von selbst als die ungeheure Masse unzähliger Einzelner dar, auch als das bunte Gewimmel der „Völker, Sprachen, Zungen“ und Culturen; vgl. Apg. 2, wenn auch dort die jüdische Diaspora diese bunte Welt vertritt. Dem Paulus dagegen erscheinen diese Menschen doch nicht überwiegend ethnographisch geteilt, sondern nach durchgreifenderen sachlichen Unterschieden wie die der Religion, der Bildung und des Standes; wenn er Kol. 3, 11 auf „Hellene und Jude“ folgen läßt „Beschneidung und Vorhaut“, so erinnert Bengel daran, „daß auch Hellenen beschnitten sein konnten“, also hier das Ethnographische von dem großen, durch die Offenbarung gesetzten Unterschiede überboten wird. Und wenn daneben

steht „Barbare, Scythe“, so erläutert derselbe Kenner der antiken Litteratur: scythae barbaris barbariores; das ist auch sachlich und nicht ethnographisch. Vgl. Gal. 3, 27; Röm. 1, 14. — Wie der Apostel Röm. 11, 25 *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* verstanden habe, wird schwer zweifellos zu machen sein; dem *πᾶς Ἰσραήλ* steht für seine Gedanken schwerlich eine Anzahl von Volksganzen gegenüber; dann hätte er ja schreiben können *πάντα τὰ ἔθνη;* vielmehr ist *πᾶς Ἰσραήλ* der Sache nach gleich *πλήρωμα αὐτῶν* (der Juden) im Gegensatze zu ihrem *ἥττημα* V. 12, und so wird auch V. 25 *τ. πλ. τ. ἐθν.* sein gleich *τὸ πληρ. τῶν ἐκ τῆς ἀκροβυστίας.* Es ist, die einzelnen betrachtet, ein Pausch-quantum; die geschichtliche Scheidung in Vorhaut und Beschneidung erwogen aber ist es die große Masse. — Im Grundbegriffe des Wortes liegt es, daß der Singular nur in „ethnographischem“ Sinne vorkommen kann; und es liegt in den Voraussetzungen für seine technische Verwendung bei den jüdischen Hellenisten, daß der Plural immer noch im „ethnographischen“ Sinne vorkommen kann und gewöhnlich muß, zumal im neuen Testamente, wo der Gebrauch von *λαοί* außer den Anführungen auf die Apok. beschränkt erscheint; hier veranlaßt, wie es scheint, durch die Neigung zur Doppelbezeichnung im Anschluß an den Parallelismus der hebräischen Poesie. Dagegen überwiegt durchaus der Gebrauch von *ἔθνη* zur Bezeichnung der religiös bestimmten Kategorie, gleichwertend mit *ἀκροβυστία* als dem Collectivum. Von hier ergibt sich leicht der Uebergang zu der Verwendung dieses Plural für eine Summe von einzelnen dieser Gattung. Dieser Gebrauch genau wie der unsre von „Heiden“ ist in den Apokryphen (im Anschluß an den jüdischen Gebrauch im Volksmunde?) schon ganz gang und gäbe. Da nun *ἐθνικοί* nirgend ohne Varianten im neutestl. Texte steht (Matth. 5, 47; 6, 7; 3. Joh. 7) und *ὁ ἐθνικός* zweifellos nur an der einen Stelle (Matth. 18, 17) gelesen wird, und da der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden auch weiter in den Gegensatz der christlichen Gemeinde zu denselben übergehen mußte (vgl. Cremer, bibl.-theol. Lex. s. v. *ἔθνος*), so kann es gar nicht anders sein, als daß (*τὰ*) *ἔθνη* vielfach in dem Sinne von heidnischen, d. h. nicht-israelitischen Personen vorkommt (Hofmann zu Röm 2, 14: Leute von der Gattung der Heiden). Oftmals liegt die Sache so, daß einzelne Menschen gemeint sind, sie werden aber als Kategorie bezeichnet, so z. B. in den Stellen der Apg., welche sich auf Cornelius beziehen 10, 45; 11, 1. 18; 15, 7. Anderwärts sind geradezu die einzelnen so genannt, z. B. 14, 2; 21, 25; Röm. 2,

14; 9, 30 (P. konnte doch nicht in der Vergangenheit gläubig gewordene „Völker" sehen!); 11, 13 die Angeredeten in Rom; 1. Kor. 12, 2 „als ihr noch ἔθνη waret"; Gal. 2, 12 (man übersetze: „Petrus pflegte mit den heidnischen Völkern zu essen"!). 14; Ephes. 2, 11; 3, 1; 4, 1. Selbstverständlich ist es immer Gattungsbezeichnung; aber nicht die Gattung selbst, sondern gewisse Gruppen oder einzelne werden nach der Gattung bezeichnet. Deshalb kann man an manchen Stellen zweifeln, ob die einzelnen als Beispiele der Gattung gemeint sind, oder als einzelne, die ihrer Gattung nach in Frage kommen. — Daher nun auch der häufig sich wiederholende Fall, daß ἔθνη nicht grammatisch richtig mit dem Singular des Verb verbunden wird, sondern mit dem Plural, z. B. 1. Petr. 4, 3. 4; Röm. 2, 14 f. und daß die folgenden Appositionen ebenso nicht grammatisch genau in das Neutrum wie Röm. 2, 14; 9, 30, sondern nach dem Sinn in das genus potius, in das Masculinum gesetzt sind, z. B. Ephes. 2, 11. 12; 4, 17. 18. — Es erübrigt, den Gebrauch des 1. Evangelium hinsichtlich des zuletzt erörterten Punkes festzustellen. 6, 32 liest text. rec. τ. ἔθνη ἐπιζητεῖ; allein die besseren Zeugen lesen ἐπιζητοῦσι, und niemand wird zweifeln, den Singular als grammatische Correctur anzusehen; 25, 32 handelt es sich um eine Scheidung innerhalb der Herden und der Sache nach gewiß um eine Scheidung der Personen nach ihrem sittlichen Werte; so wird es dann auch 24, 14 gedacht sein. 20, 19 kann niemand übersetzen „den Völkern" wird des Menschensohn überantwortet werden. Notwendig ist also die Uebersetzung „alle Völker" in der erörterten Stelle an sich keineswegs. Die Fügung πάντα τὰ ἔ. ist an sich doppeldeutig, wenn die Bedeutung „Heiden" einmal zugegeben werden muß, und es wird in den meisten Fällen bei ihrer Anwendung an der Wahl der einen oder der andern gar nichts liegen. Hat nun hier diese Entscheidung durch die Betonung der alten Uebersetzung „alle Völker" eine gewisse Bedeutung gewonnen, so muß man sagen, daß die Aufnahme des Begriffes mit αὐτοί statt αὐτά und die oben betonten sachlichen Aussagen gegen den Sinn „die Völker" entscheiden, genau wie 25, 32, wenn nämlich bei dieser Uebersetzung die Volkskörper betont und den Gattungsexemplaren entgegengestellt werden sollen. Bengels Bemerkung im Gnomon (die Warneck anführt): αὐτούς — τὰ ἔθνη synthesis frequentissima bedeutet nicht, daß er hier an Völker denke, denn gleich darauf spricht er von dem Cornelius und den Seinen als gentes, non plane ignarae dei Israelis, was ja nur auf den εὐσεβὴς καὶ

φοβούμενος τὸν θεόν gehen kann, also gewiß auf einzelne aus der Gattung gentes.

Was aber die sachliche Frage: „Völkerchristianisierung oder Einzelbekehrung?“ betrifft, so bin ich durchaus der Meinung, daß diese Frage hier garnicht im Gesichtskreise liegt; weder können die Boten zu „allen Heiden“ kommen, ohne zu allen Völkern zu kommen, noch werden sie das πλήρωμα der Heiden zu Jüngern machen können, ohne daß eine gewisse Christianisierung der Völker entsteht; den unausbleiblichen Uebergang dazu zeigt die Haustafel Ephes. 5. 6; Kol. 3. 4; 1. Petri 2. Daß die ersten Boten den Befehl des Herrn nicht als Anweisung zu einer methodistischen Einzelbekehrung verstanden haben, beweist ein Blick in ihre Gemeinden mit Hilfe ihrer eignen Urteile über diese; vgl. „die richtige Beurteilung der apostol. Gemeinden nach d. n. Test.“ Die obigen Auseinandersetzungen dienen nur dem Grundsatze: der von Christo begründete Universalismus vermittelt sich durch den Individualismus. Ist die Missionsorder zweifellos der Bruch mit dem theokratischen Particularismus, wie würde es sich damit reimen, wenn diesem nationalen Singularismus nur ein nationaler Pluralismus entgegengestellt wäre!? — Wenn W. S. 203 f. μαθητεύειν definiert: „Die Menschen (bemerke! nicht: Die Völker) bewegen, daß sie sich dem Einflusse Jesu als ihres Lehrers und Heilandes unterstellen,“ oder S. 209: „Nichtchristen willig machen, daß sie den christlichen Glauben mit seinen Consequenzen annehmen“; wenn da bei S. 211 die Willigkeit für entscheidend erklärt wird — so ist damit alles das gegeben, was mich treibt, mich gegen die Losung einer Christianisierung der Völkertümer zu erklären. Natürlich stimme ich auch dem zu, daß dieses eigentlich eine leere Phrase ist; denn ohne bekehrte Christen keine Christianisierung des Gemeinschaftlebens in irgend einer Beziehung und irgend welchem Maße, wenn man nicht Römische „Signierung“ des natürlichen Menschenlebens, wie Hundeshagen das nannte, mit Christianisierung verwechselt. — Im obigen Zusammenhange sind für mich nur die Thatsachen wichtig, daß unser Heiland **erstens** schon Universalist war, während er bei den verlorenen Schafen vom Hause Israel blieb, indem er alle in jedem sah und jeder als Mensch „ohne Ansehen der Person“ ihm seine ganze Liebeszuwendung wert war; daß er **zweitens** diesen Universalismus in völligem Absehen von Begründung geschichtlicher Formen und Methoden durchführte, deshalb auch in der Missionsorder nicht eine Methode vorschrieb; daß er **drittens** hier eigentlich

nichts thut, als daß er die mit seinen Erdentagen gegebene Bindung an Israel **ausdrücklich aufhebt.**

Meine obige Bemerkung: „Sandkorn zu Sandkorn“ S. 102 bezeichnet W. S. 243 als einseitig. Aber ich spreche vom Arbeiten der einzelnen Missionare; und daß diese „größere Windwehen“ planen und hervorbringen können, wird auch W. nicht meinen. Das ist die Sache des Herrn der Kirche; das berichtet die Missionsgeschichte mit Dank; aber das kann kein vorzuschreibendes Mittel des Missionsbetriebes sein.

Uebrigens hängt die Streitfrage, soweit es sich dabei nur um den klaren Begriff handelt, wesentlich zusammen mit klarer Einsicht in die Doppelseitigkeit des Menschen, dergemäß er einerseits selbstwertige Persönlichkeit besitzt, anderseits diese nur als endliche Persönlichkeit, und darum seine Persönlichkeit doch nur entwickeln und bilden kann als Glied der gegliederten Menschheit samt ihren Mitteln vgl. „Wissenschaft“ §§ 147—152, 304—307, 355, 356 u. „D. Menschh. Fortschr.“ bes. 1 S. 42 f.

Der Gottessohn und sein Glaubensgehorsam.

Viel emsige Arbeit und treue Mühe ist daran gewendet, den reichen in unsern Evangelien überlieferten Stoff richtig in zeitliche Abfolge einzuordnen. Die einen haben eine Harmonie herzustellen gesucht, indem sie die Anordnung der Erzähler innehielten und nur ihre Darstellungen ineinanderschoben; dann kamen dieselben Vorgänge oft zwei- oder dreimal mit wenigen Abweichungen vor. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Erscheinung, wenn sie sich sehr oft wiederholt, leuchtet den Unbefangenen ein. Und doch ist das nur das Auffallendste unter vielem, in dem diese Behandlung den Stoffen Zwang anzuthun scheint. Die andern wählten eine der biblischen Darstellungen zum Leitfaden und fügten die Stoffe der andern nach ihrem Ermessen ein. Die Neueren sehen unsre Evangelien als willkürlich oder notdürftig gestaltete Sammlungen alter Erinnerungen an und suchen die Reste unter biographischem Gesichtspunkt in ihre ursprüngliche Sachordnung einzufügen. Uebereinstimmung ist auf diesem Wege noch nicht erreicht; es wäre denn etwa darin, daß die neu gefundene Darstellung von Jesu Lebensgang so ziemlich den entgegengesetzten Eindruck zu dem hervorruft, welchen die Schilderung unsrer Evangelisten macht.

Diese Ergebnisse der alten Harmonistik und der neuesten Biographik sind nicht geeignet, Vertrauen zu ihrer Verläßlichkeit zu erwecken. Wenn man nun Stücke unsrer Evangelien ansieht, wie Johannes sie in den längeren Gesprächen darbietet oder Lukas in dem sogenannten Reiseberichte, so will es trotz des καθεξῆς in dem Eingange des Lukas doch zweifelhaft erscheinen, ob hier wirklich eine zeitlich geordnete Berichterstattung vorliegt oder vielmehr eine Aufbewahrung von bezeichnenden Zügen und Aussprüchen, deren zeitliches Verhältnis festzustellen

die Schriftsteller kein Anliegen oder nicht mehr die Möglichkeit hatten. Die Bücher wären nach dieser Auffassung vielmehr Schilderungen mit den Mitteln überlieferter Thatsachen; das thatsächliche Verhältnis dieser Ueberreste aber wäre bei dieser Verwertung beträchtlich in Verwirrung geraten und für uns in schwer zu beseitigendes Dunkel getreten. Allein es läßt sich doch nicht verkennen, daß jedenfalls der Lebensausgang erzählt wird; ferner daß die Schilderung überhaupt die Gestalt der Erzählung hat; daß bestimmte Vorgänge als Knotenpunkte oder Wenden in dem Lebensgange Jesu mit großer Bestimmtheit und mit teilweiser Uebereinstimmung herausgehoben werden; endlich daß sie berichten, wie seine Zeitgenossen ihm gegenüber sich fortschreitend gruppieren und in den einzelnen Gruppen sich eine Entwickelung ihrer Stellung zu Jesu vollzieht. Mit diesen festen Punkten und großen Zügen der Schilderung in Widerspruch zu geraten scheint doch recht bedenklich, wenn man irgend Zutrauen zu der Ueberlieferung hat. Vollends wird es zu vermeiden sein, wenn die Aufgabe darin besteht, den biblischen Jesus Christus vor Augen zu führen, um sein Verständnis zu gewinnen und zu vermitteln.

Kommt es nämlich auf dieses sein Verständnis an, so sind die äußeren Vorgänge, ihre zeitgeschichtliche Verdeutlichung und chronologische Zurechtstellung verhältnismäßig unwichtig gegenüber einer zutreffenden Erfassung des Seins und Handelns unsres Herrn, wie es sich in dem Erzählten abprägt. Denn das Evangelium der Apostel verkündet Jesum Christum selbst und nicht die Geschichte der Stiftung des neuen Bundes oder auch der christlichen Religion. Indes diese Einsicht darf nicht einseitig verfolgt werden; sie würde so in Verwirrung führen. Das Evangelium predigt den Gekreuzigten, aber eben doch auch das Kreuz; und wenn es von dem Sohne Gottes handelt, so kennzeichnet es ihn durch bestimmte Thatsachen seines Lebensganges.[1]) Der Herr selbst spricht von einem ihm aufgetragenen Werk und von einem unverbrüchlichen Muß gewisser Erlebnisse für ihn; ist sein Lebensgang gewiß die Darstellung seines Charakters, so ist er doch auch eine Leistung, welcher sogar erwerbender Wert zukommt.[2]) Die urchristliche Predigt schildert ihn deshalb auch nicht psychologisch, sondern durch Ereignisse und Handlungen. Und darin ist ihr das alte Taufbekenntnis gefolgt. Nur erscheinen dann jene Thatsachen in ganz bestimmtem Verständnis ihrer

[1]) 1. Kor. 1, 17 f.; 2, 2; Röm. 1, 1—4; vgl. 1. Kor. 15, 1 f. [2]) Joh. 17, 4 f. — Matth. 26, 54 und öfter, bes. bei Joh. — Joh. a. a. St. 10, 17 f.

Bedeutung für das Verhältnis der Sünder zu Gott; wir sagen kürzer: in ihrem Heilswert oder in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung. Es spricht sich mit der Bezeugung der Thatsachen zugleich das apostolische Verständnis des Handelns Gottes und des Heilandes aus. Eben mit diesem Einblick in die Beweggründe und Ziele sind die entscheidenden Thatsachen aufbehalten und mitgeteilt worden. Wenn uns nun in den Evangelien noch umfassendere Ueberlieferung dargeboten wird, so darf man erwarten, jenes Verständnis durch sie bestätigt, gefördert, erweitert zu finden. Was hätten wir an einer Anekdotensammlung oder gar einem Legendenkram, den die Paraklese — in glänzender Ueberbietung römischer Methoden — mit Virtuosität in der Kunst der Zergliederung und Umbiegung symbolisch oder allegorisch verwertet?! Eine idealistische Phantasmagorie, eine Abspiegelung der Zeitmeinungen, Zeitideale und Weltanschauungen in trügerischer Bergung hinter das Ansehen Christi oder der heiligen Schrift.

Statt dessen soll man gleich den Engeln begehren, in das Getriebe der „großen Thaten Gottes" hineinzuschauen.[1] Und man darf hoffen, darin ein Stück voran zu kommen, wenn man den biblischen Christus nachzuzeichnen versucht; den Christus, von dem die Evangelien berichtend predigen und den der Predigtunterricht aus den berichteten Thatsachen erkennen und im Glauben fortgehend sich aneignen lehrt. Dabei fällt dann aller Nachdruck auf das Innere, auf das religiöse und sittliche Geschehen. Nur, daß man dabei nicht bloß an Bewußtseinsvorgänge und Ideen oder Vorstellungen von der Gottheit denke! Man spricht hier von Handlungen und Erlebnissen, die Ausdruck und Wirkung in der sinnenfälligen Geschichtswelt haben. Freilich reichen diese Vorgänge auch in die Verborgenheit des Jenseits hinein, das zwar in unser Innenleben hineinwirkt, faßbar aber nur wird, wenn Gott es selbstthätig in seiner Offenbarung und durch sein Offenbarungswort erschließt. Vom ganzen neuen Testamente belehrt sucht man in der geschichtlichen Erscheinung Christi Wesen, Handeln und Erleben derjenigen Person, die nach keiner Beziehung hin innerhalb der Grenzen geschichtlichen Lebens eingeschlossen bleibt.

Die Fortwirkung Jesu, geschichtlich gefaßt, ist die Mission. Entsteht doch die Kirche aus der Mission und ist ihr Fortbestand nach einer Seite doch nichts anders als der stetige Vollzug der Mission an

[1]) 1. Petr. 1, 10—12; Eph. 3, 8—12: Apg. 2, 11, vgl. V. 16. 22 f.

den Geschlechtern, welche in sie hinein wachsen. Hier ist alles Geschichte: Gründung, Entwickelung, Ausbreitung. Trotzdem geht diese Mission in ihren Wurzeln auf eine Voraussetzung zurück, welche alle geschichtlichen Grenzen durchbricht. Das hat die vorige Abhandlung gezeigt. Der weltumspannende Beruf fordert überweltliche Begründung und überweltlichen Horizont. Was aber ist es denn eigentlich, was den Träger dieses Berufes ohnegleichen so tief in die Welt hineinzieht? Was ihm den paradoxen Weg aufnötigt? Den Weg, dem Weizenkorn gleich, dem Geschicke aller irdischen Teilwirkung gleich, nach den Gesetzen der Endlichkeit, wenn doch die Aufgabe keine endliche Teilaufgabe mehr ist, sondern eine weltumfassende, überweltliche?! Ueber diesen Weg hat er selbst sich fortgehend mit seinem Vater auseinandergesetzt; daß er ihn einschlug und wie er es that, das war die innerste Angelegenheit seines Verhältnisses zu Gott. Wenn sich ein Blick in dieses Verhältnis erschließt, wird man erwarten dürfen, zu erfahren, weshalb die Sendung des Menschensohnes sich innerhalb geschichtlicher Beobachtung durch sein eignes Scheitern an ihrer Durchführung vollziehen mußte.

In aller Bescheidung soll also hier der Versuch gemacht werden, das innere Handeln unsres Herrn und Heilandes zu zeichnen. Dieser Versuch ist nicht unziemlich, denn die Apostel zeigen uns den Weg hier hinein, indem sie uns auffordern, dort das Vorbild zu finden, nach dem wir uns richten sollen; im Doppelsinne dieses Wortes uns richten in unsrer Selbstbeurteilung und in unsrer Selbstbestimmung.[1]) Dieser Versuch soll aber auch in der That in aller Bescheidung vor sich gehen. Den Ausgang soll nicht ein psychologischer Entwurf mit einer ausgesponnenen christologischen Voraussetzung bilden, um den Weg zu einer kritischen Sichtung und Verwertung der überlieferten Stoffe zu zeigen. Vielmehr soll durchweg bei den Fingerzeigen des urchristlichen Bekenntnisses Fuß gefaßt, unter solchen Gesichtspunkten die neutestamentliche Ueberlieferung erwogen und rückwärts die Charakteristik Jesu aufgesucht und umrissen werden, die in der anschaulichen Schilderung unsrer Evangelienbücher gegeben wird. Sie ist es doch, die es

---

[1]) Es liegt in der Sache, daß die Hinweisung auf Christi Vorbild zumeist in die auffordernde Paraklese hineingeflochten ist; doch klingt mehrfach der Ton der beschämenden Gegenüberstellung sehr vernehmlich hindurch, wie 2. Kor. 8, 8 f. *δοκιμάζων*. Röm. 15, 1—8 als Fortführung von 14, 20 f. 1; 1. Kor. 10, 32; 11, 1; vgl. 8, 9—9, 27.

bei ihrer Wanderung durch die Jahrhunderte, Völker und Sprachen den Menschen in Wirklichkeit angethan hat.

Wenn das neue Testament die Bedeutung Jesu Christi in eine kurze Bezeichnung zusammenfaßt, so bedient es sich neben der Benennung „Herr“ meistens des Namens Gottessohn, wofür in unmißverständlichem Zusammenhang auch bloß Sohn steht. Indem sie Jesum Gottessohn nennen, geben die Evangelien, und zwar überwiegend in ihren Anfängen, eben den Gesichtspunkt an, unter welchem man ihre Berichte auffassen soll.[1])

Dieser Name ist jedoch nicht ohne weiteres seiner Bedeutung nach klar. Zweifellos entstammt er der messianischen Weissagung.[2]) Wenn er aber neben χριστός vorkommt, so kann er dem Schriftsteller nicht einfach Messias bedeuten; denn χριστός ist im neuen Testamente noch nicht durchweg zweiter Eigenname Jesu geworden; seine ursprüngliche Bedeutung ist unvergessen, und damit auch, daß der Beiname eigentlich nur abgekürzter Aussagesatz ist.[3]) Wie stellt sich das in der evangelischen Berichterstattung über Jesu eignes Verhalten dar?

Als Jesus aus seiner Verborgenheit in Nazareth heraustrat, war die messianische Frage jedenfalls in Bewegung; war sie es nicht vorher, dann mußte der Täufer sie ja in Gang bringen. Auf diese Bedeutung

---

[1]) Nur in wenigen und zwar kürzeren Schriftstücken begegnet dieser Name garnicht. Wenn bei Joh. vielfach bloß Sohn steht, so kommt das daher, weil Jesus sich selbst so nennt und zwar in Beziehung auf die Bezeichnung Gottes als *seines* Vaters. Uebrigens gibt Joh. seine Meinung zusammenfassend am Schluß 20, 31; doch fehlt es auch im Eingange nicht daran 1, 14. 18 (nach verbreitetster Lesart) 50. Ferner Mark. 1, 1; gegen die Weglassung von υἱοῦ θεοῦ vgl. B. Weiß, Markusev. z. St. und Hort im app. Matth. 2, 15; Luk. 1, 35. [2]) Namentlich dem 2. Psalm. Diese Abkunft aus der Schrift tritt neben der Verhandlung über Ps. 110 in Matth. 22, 43 f. eben in den Kindheitsgeschichten heraus. — Die von Blaß, ev. sec. Luc. S. XXXVI empfohlene LA. zu Luk. 3, 22, welche Ps. 2, 7 wiederholt wie Ebr. 1, 5, beweist jedenfalls, daß man sich schon früh durchaus an diesen Psalm erinnert fand. [3]) Mark. 1, 1 kann das artikellose χριστοῦ als Beiname beurteilt werden; dagegen ist es Amtsbezeichnung 8, 29; 12, 35; 14, 61; 15, 32. Dasselbe ist ganz deutlich bei Joh. a. a. O. vgl. 1. Joh. 2, 22; 5, 1; Apg. 2, 36; 17, 3; 26, 23; Ebr. 6, 1; 11, 26; Ephes. 4, 20; vgl. Cremer a. a. O. S. 634. Allmählig überwiegt der Gebrauch als Eigenname; indes Stellen wie 1. Petr. 1, 11. 19, vgl. 4, 13, sowie die Thatsache, daß z. B. zu εὐαγγέλιον nie Ἰησοῦ statt τοῦ χριστοῦ tritt, zeigen, daß man das Bekenntnis nicht vergessen hat, welches selbst in der Abkürzung Ἰησοῦς χριστός liegt.

des vorangehenden Heroldes weist die älteste berichtende Predigt immer gewichtig hin, wenn sie den Heiland geschichtlich vorführt.[1]) So wird mit ihm über den Messias verhandelt, und auch Jesu gegenüber erwacht später Vermutung und Zweifel deshalb.[2]) Während der Tage am Jordan, in die Jesu eigne Taufe fällt, ist aber in seiner Gegenwart nur von dem „Sohne Gottes" die Rede. Man mag die Bezeichnungen Synonyma nennen; das macht sie noch nicht zu gleichwertigen Münzen. Gewiß bezeichnet „Messias" die geschichtliche Stellung im Verlaufe der Entwickelung des Gottes-Reiches, „Sohn" aber drückt das Verhältnis zu Gott aus. Unverkennbar biegt Jesus bis zu dem Tage von Cäsarea Philippi dem aus, selbst seine Messianität vor andern anzuerkennen.[3]) Nicht etwa, weil er selber noch in Schwanken darüber gewesen wäre; es zeigt sich keine Spur von solcher Ungewißheit, wenn man seine inhaltlichen und andeutenden Aussagen über seine Person und sein Los verfolgt.[4]) Man wird also sein Verhalten aus einer bestimmten Absicht verstehen dürfen. Wenn er sich alsbald für den erwarteten Davidssohn erklärte, so nahmen ihn die Volksgenossen als den Träger für ihre Hoffnungen, als den leistungsfähigen Arm für ihr Programm. Das hätte rasch zu jenem Zusammenstoße geführt, an dem er schließlich starb; zu rasch, um inzwischen die kleine Herde zu sammeln; zu rasch, um die Wahl der enttäuschten Wut, da man den Barrabas vorzog, in ihrer vollen sittlichen Bedeutung für die Folgezeit klarzulegen. So sollte es nicht geschehen. Er sollte nicht die Fackel sein, an der sich der Funke der Volksbegeisterung zur lodernden Flamme der Selbstverbrennung entzündete; solches Gericht blieb für die Entscheidung nach dem ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός[5]) aufbehalten. In ihm kommt das Licht, welches in eigner Kraft leuchtet und ausschließlich zu leuchten hat. Er kommt als Antwort auf die messianische Frage, als Inhalt für die sich darbietende

---

[1]) Apg. 10, 37. 38; 13, 23—25; Mark. 1, 2—5; Joh. 1, 6 f. 19 f. Das liegt doch auch in den weiteren Schilderungen von dem Auftreten des Täufers. [2]) Joh. 7 bes. V. 40 f.; aber auch Matth. 16, 13 f.: „was sagen die Menschen von mir." [3]) In dem Verbot an die Dämonen Mark. 1, 34 u. s. w.; aber auch in der Antwort an den zweifelnden Täufer Matth. 11, 2 f., denn sie vermeidet eine Aussage über ihn selbst. Wenn er erst in Cäsarea seine Jünger zu diesem Bekenntnisse herausfordert, so setzt das seine bis dahin eingehaltene Zurückhaltung notwendig voraus. [4]) In jenem Verbot an die Dämonen lehnt er doch ihre Einsicht nicht ab. Entscheidend erscheint mir der Gebrauch der Selbstbezeichnung „Menschensohn". Vgl. S. 79 f. 87. 97. Des Weiteren: „das Sterben Jesu" und den „Nachtrag" über seine Voraussagen. [5]) Luk. 4, 19: Jes. 61, 2.

Form. Wenn nachher die Jünger bekennen: „Du bist der Messias,“ dann gibt das Du dem „Messias“ seinen Inhalt. „Sieht man dich, dann weiß man, was der Messias sein soll und ist.“ [1]) Und so geht es fort durch die Predigt. Mit dem Inhalte der sich abzeichnenden Person Jesu wird seine Messianität die Losung aller Welt. Daß er und sein Reich die Menschheitssache sei, das liegt in dem Bekenntnisse zu seiner Messianität; was aber dann Menschheitssache wird, das erfaßt nur, wer ihn kennen lernt und auch das erfaßt, wie er Gottessohn ist.

Soweit Jesus mit seiner Messianität heraustritt, zeigt er in Handlung und Aussagen, daß sie ihm an der heiligen Schrift gewiß geworden ist: Dahin weist es, wenn er die Bezeichnung „der Menschensohn“ braucht, um seine besondre Bedeutung anzudeuten, während er eben den Anspruch auf die Messianität noch nicht ausdrücklich laut machen will. Wo es dann zu Verhandlungen kommt, in denen die Frage nach eben dieser Messianität zu grunde liegt, ohne daß er doch die Antwort geradezu geben will, da greift er auf den Gottesknecht des Jesaja zurück. [2]) Als die Stunde geschlagen hatte, in welcher die Zurückhaltung ihren Dienst gethan hatte, gestaltet er den öffentlichen Antritt seines Königtumes nach der Schilderung des Sacharja. Und vor dem hohen Rat faßt er endlich den Menschensohn mit „Messias, dem Sohne des Hochgelobten“ in einer Schilderung nach Daniel zusammen. Wenn die Erinnerung an den Gottesknecht verrät, wo er sich die Zuversicht in betreff der Art geholt hat, wie er seinen Beruf durchführen solle, so läßt sich dorther und aus andern Hinweisungen spüren, daß er sich auch über sein Geschick am alten Testamente zurecht gefunden hat. Zum Ausdrucke kommt das namentlich in der Leidensgeschichte, gewiß mit Rücksicht auf seine sich daran stoßenden Jünger. Da leitet er das zweifellos göttliche Muß seines Weges aus der Schrift ab. [3]) Ein solcher Schriftgebrauch läßt sich freilich nur für sein öffentliches Leben nachweisen; allein seine Staunen weckende Schriftkunde [4]) muß er sich längst vorher erworben haben. In dem Gedränge seines öffentlichen Lebens, während dessen er sich die Stunden zum Gebetsverkehre mit seinem Vater in den Nächten so zu sagen abstehlen mußte, hat er gewiß keine Muße gehabt,

[1]) Vgl. „d. Menschensohn“ S. 81. [2]) Luk. 4, 17 f.; Matth. 11, 4 f. [3]) Vgl. den Nachweis in „Sterben Jesu“ und den Nachtrag über seine Voraussagen: auch „d. Menschensohn“. Eine sehr vollständige, allerdings der Sichtung bedürftige Sammlung der Bezugnahmen Jesu auf das A. T. bei Grau, Selbstbew. Jesu S. 93 f. [4]) Joh. 7, 15; Luk. 4, 22.

sich so selbständig in die Bibel zu versenken. Daher ist es wahrscheinlich, daß er bei seinem Verkehre mit der Schrift auch schon vorher sich in der Weissagung bezeichnet oder von ihr getroffen fand. Und da seine Fassung der Messianität sich nicht nur von der allgemein verbreiteten Vorstellung, sondern zunächst doch auch von der des Täufers nach dessen eignem Urteile sehr unterschied, so liegt kein irgend zureichender Grund für die Behauptung vor, seine Bestimmung zum Messias sei ihm erst über der Predigt des Täufers in das Herz gekommen. Dagegen wird man daraus, daß er die Weissagung über den Elia auf Johannes deutet,[1]) schließen dürfen, er habe in dem Auftreten des Täufers die Losung für sich erkannt, den Aufruf zu seinem Werke, den ersten Schlag seiner zwölf Stunden.[2]) Denkt man dabei an die Ankündigung des Johannes von dem, der nach ihm kommen sollte, so versteht man das wohl.

Dagegen befremdet die Annahme der Bußtaufe von seiten dessen, den wir gewohnt sind ebenso schuldlos als unbedingt wahrhaftig zu achten. Es ist, wie wir uns überzeugen werden, nicht nur unser kirchliches Vorurteil, was uns hindert, aus dieser Handlung auf ein irgendwelches Bewußtsein um Sündhaftigkeit zu schließen. Ueberdem hat ja jenes Befremden seine Anregung aus dem Berichte selbst. In diesem weist Jesus nicht die Selbstbeurteilung des Täufers zurück, sondern fordert lediglich das Verhalten nach Gottes Norm. Diese hat man von dem Propheten zu lernen. Der Prophet aber kommt nicht, um die einzelnen zu retten; eine solche Sonderung hat erst nach Pfingsten ihr Recht. Die Propheten reden zum Volke; und wenn sie auch wissen, daß nur etliche auf sie hören, so bleiben diese ihnen doch Volk, nämlich sein Rest und heiliger Same, nicht aber eine Gemeinschaft von einzelnen bekehrten Frommen. Noch gilt die alttestamentliche Ordnung Gottes, und sein Prophet ist gekommen, den Weg der Gerechtigkeit zu weisen. Im Gegensatze zu den falschen Führern des Volkes will Jesus eben auf diesem Wege alle Gerechtigkeit erfüllen.[3]) Läßt Gott mit dem Kommen seines Reiches zugleich Gericht ankündigen und fordert er zuvor Beugung von dem Volke, so ziemt es keinem Sohne dieses Volkes sich dem zu entziehen. In der Ueberwindung des Anstandes beim Täufer — ob

[1]) Matth. 11, 10; 17, 10 f. [2]) Joh. 11, 9 f., vgl. 54 f. im Zusammenhange, 19, 11; Luk. 22, 53. [3]) Luk. 7, 28 f.; Matth. 21, 25 f.

ihr eine gleiche in seinem Innern vorangegangen war? die Sicherheit des Verhaltens deutet vielleicht darauf — faßt Jesus sich im Blick auf die nahende Entscheidung Gott gegenüber entschlossen mit seinem Volke zusammen. Es wird erlaubt sein, in dieser Handlung seine Anfrage oder auch die Erklärung seiner Bereitschaft in betreff des messianischen Berufes zu sehen.[1]) Jedenfalls folgt die himmlische Antwort in der ausdrücklichen Anerkennung: du bist mein Sohn, der geliebte, der mir wohlgefällt),[2] und die Ausrüstung mit der prophetischen Gabe des Geistes, aber laut der Verheißung in der unvergleichlichen Art dauernden und erschöpfenden Besitzes.[3])

So verzichtet Jesus auf eine Sonderstellung, die ihm doch nachher ausdrücklich zugestanden wird; auf diesen Verzicht aber antwortet die Anerkennung des einzigartigen Verhältnisses zu Gott zugleich mit der Ausrüstung für den Beruf des Offenbarungswerkzeuges. Einem solchen Verständnisse der Vorgänge entspricht durchaus das folgende Erlebnis der Versuchung und sein Verhalten darin. In dieser ersten umfassenden Prüfung fällt das allgemein Menschliche und das durchaus besondre Messianische ganz in einander. Sorge um die Notdurft des Leibes, Begehren nach Macht und Besitz, Sich gefallen in der Bevorzugung vor andern und in ihrer Bewunderung, das sind Grundzüge aller Versuchung. Dagegen die vorgehaltene Voraussetzung und die daraus abgeleiteten Mittel für den Erwerb sind außerordentlich, messianisch. Den Sieg erringt Jesus durch den wiederholten entschlossenen Verzicht auf alle Besonderheit; er stellt sich als Mensch unter Gottes allen geltendes Wort. Ein Mann, der Gottes Forderung entsprach — das Zeugnis

---

[1]) Damit ist freilich die Bedeutung für ihn noch nicht erschöpft, wie weiter unten erhellen wird. [2]) Die Stimme liegt in drei Formen vor. Die aussagende Gestalt bei Matth. ist an Matth. 17, 5 angestaltet, wo Matth. ohne Schwanken der LA. auch schreibt: an dem ich Wohlgefallen habe. Die Anrede an Jesum liegt im Zuge der Darstellung bei allen dreien; denn sie berichten nur Jesu Erlebnis. Das Citat aus Ps. 2, ob es bei Luk. ursprünglich (Blaß) oder nicht, legt die — berechtigte — messianische Auslegung in den Text hinein. Der Anklang der Form des Matth. und Luk. an Jes. 42, 1, vgl. Matth. 12, 18 hat nicht dieselbe Wörtlichkeit und hat weiter keine Parallele. Diese Erinnerung an die Weissagung macht das Wort um so gewisser zur Antwort an Jesum, als er aus der Schrift seine Gedanken über den Messias geschöpft hat. — Joh. 1, 31. 32 fordert nicht eine an die Umgebung gerichtete Stimme, sondern schließt nur ein rein inneres Gesicht Jesu aus; wie auch das „ich kannte ihn nicht“ im Zusammenhange nicht auf Jesu Person, sondern auf seine vorher bezeichnete Messianität geht. [3]) Joh. 1, 33; 3, 34; Jes. 11, 1 f.

klingt ihm unter dem Kreuze nach;[1]) — ein unanfechtbarer Mensch zweifellos. Und das ist ein unentbehrlicher Zug für das bußfertige Bekenntnis zu ihm.

Das ist der Gehorsam, den Gott fordert; der Gehorsam, der sich an das Wort hält, ohne Zeichen, das ist: ohne Proben göttlicher Kraft herauszufordern; Gehorsam des Glaubens.[2]) Die Versuchungsgeschichte macht es anschaulich, daß auch der Gehorsam gegen die göttliche Forderung aus dem Glauben hervorgeht. So hebt denn die Predigt an Jesu als entscheidenden Grundzug seinen Gehorsam heraus, den er bis an seinen Tod übte, indem er ihn unter seinen Leiden einübte.[3])

Hat Jesus geglaubt? Die einzige Stelle im neuen Testamente, wo man das liest, ist nicht einmal unbestritten in ihrer Auslegung.[4]) Den Eindruck von ihm hatten indes die Leute um ihn her gehabt.[5]) Ja, gelegentlich berichtet man von ihm Aeußerungen, in denen er wie nebenher von sich selbst Glauben aussagt und dabei Glaube und Gebet so nahe zusammenrückt, daß man sagen darf, wer erhörlich betet, der thut es nach Jesu Urteil im Glauben.[6]) Und so zeigt uns jene strittige Stelle hier die zutreffende Auffassung. Die Wolke der Zeugen[7]) des Glaubens sind im alten Testamente dem Buchstaben nach nicht als Gläubige bezeichnet; weshalb aber ihr Andenken bezeugt wird, das sind Handlungen, aus denen wir ihren Glauben herauslesen. So auch bei Jesu; der hat als Herzog der glaubenden Gotteskinder[8]) auch zur Vollendung gebracht, was irgend Glauben heißen darf. Freilich kann das nicht so gemeint sein, daß nun sein Glauben in seiner Innigkeit und Thatkraft ihn uns zur Offenbarung seines Vaters machte. Gott zu glauben hat er nicht versichert; wer Gott kennt, weil er und er

---

[1]) Luk. 23, 47; Apg. 3, 13 f. [2]) Gehorchen auf das Wort bezogen 2. Thess. 1, 8; 3, 14; Röm. 10, 16; 6, 17; 1. Petr. 1, 22. 23; vgl. 2. Kor. 10, 5. 6; Ebr. 5, 9; Apg. 6, 7. Ferner Röm. 1, 6; 16, 26. [3]) Röm. 5, 18; Phil. 2, 8; Ebr. 5, 8. [4]) Ebr. 12, 2. — Die oben ausgeführten Gedanken würden sich einstimmend begegnen mit J. Haußleiter, d. Gl. Jes. Chr. 1891. Allein so ansprechend einige Ausführungen sind, bleiben mir die unvermeidlichen Eintragungen in Röm. 1, 16. 17 und das gewichtige Bedenken Cremers a. a. O. S. 792 unüberwindlich. [5]) Matth. 27, 43. πέποιθεν wird doch nicht von πεπίστευκεν unterschieden sein. [6]) Matth. 17, 19 f.; Mark. 9, 23. 29; 11, 14. 20 f. — Er tadelt den Kleinglauben seiner Jünger, wenn sie den Aufgaben gegenüber scheitern, die er löst; darin liegt auch ein Bekenntnis seines Glaubens Matth. 8, 26; 14, 31. Freilich muß man dann seine Vollmacht zu Wundern nicht seinen Worten zuwider mit göttlicher Allmacht verwechseln. [7]) Ebr. 12, 1; 11, 2 f. [8]) Vgl. Ebr. 2, 10.

durchaus allein, ihn geschaut hat,[1]) hat nicht nur die gewisse Zuversicht, daß Gott sei, oder in betreff dessen, was er sei, vielmehr weiß er das. Und so geht es über die Kunde der drei ersten Evangelisten in diesem Punkte nicht hinaus, wenn Jesus beim vierten versichert zu sagen, was er geschaut hat und darum er deshalb weiß.[2]) Wenn er von seinem Vater redet, gleicht er dem abzeichnenden Maler. Wenn er das Gesetz als Gesetzgeber erfüllt, so spricht er in der ungebrochensten Vollmacht.[3]) Aber wenn er diesen Willen des Gesetzes — und mehr zu thun, als das Doppelgebot zu erfüllen, das hat auch er nicht vermocht — wenn er diesen Willen in der besondern Anwendung innerhalb seines Berufes zu erfüllen hat, dann spürt er diesen Willen über sich und muß sich wollend in ihn hineinfinden.[4]) Und wie er diesen Willen ausdrücklich für sich hat wollen müssen, so wird er auch für sein Leben oder für die Lösung seiner Aufgaben in diesem Leben an die Wirkung des Vaters bis auf das fallende Haar hin haben glauben müssen.[5]) Auch an ihm läßt es sich also beobachten: der Wille des Menschen wird nicht zwangsmäßig durch seine Einsicht bestimmt; und selbst die zuversichtliche und klare Kenntnis Gottes hebt es nicht auf, daß er bei seinem Wirken ins einzelne hinein für menschliches Erfassen verborgen bleibt. Die Uebung in diesem Glauben wird ihn dann auch befähigt haben, an seinem Gotte fest zu halten, als dieser, von ihm keinen Augenblick bezweifelte, Gott ihn verlassen hatte.[6]) Die Lage, welche ihm die Uebung im Gehorsam abforderte, forderte ihm auch die Uebung im Glauben ab. So hat er zu unsrem Herzog werden können; aber auch der Vollender freilich nur, weil er in beiderlei Uebung eine andre Voraussetzung hineingebracht hat als die Adamskinder sonst.

Faßt man den Zeitpunkt ins Auge, an dem uns Jesus sichtbar wird, so bildet für sein Thun an diesem Zeitpunkt und von ihm ab deutlich das ungetrübte Verhältnis zu Gott als seinem Vater die Voraussetzung. Liest man das dritte Evangelium im Zusammenhange, so nimmt sich die feierliche Anerkennung dieses Verhältnisses beim Tauf-

---

[1]) Joh. 8, 54 f.; 6, 46. [2]) Oefter bei Joh. Vgl. Matth. 11, 27; Luk. 10, 22. [3]) Matth. 5, 22 f. [4]) Joh. 4, 34; 5, 30 f.; 6, 38 f. Gethsemane. [5]) Das liegt auch darin, wenn er Matth. 11, 29 von sich die Sanftmut aussagt, gewiß in dem besondern alttestamentlichen Sinne als den Gegensatz zum Hadern mit Gott, vgl. Cremer s. v. πραΰς. Vgl. ferner, wie Jesus für seinen Gang durch diese Aufgaben sich unter eine allgemeine Regel stellt Joh. 11, 9. 10; gewissermaßen auch 12, 24 f: gilt diese Regel V. 26 doch auch für seine Jünger. [6]) Matth. 27, 46.

vorgange wie die bestätigende Antwort auf das unbefangene Bekenntnis aus, mit dem der Zwölfjährige sich vor seinen Eltern verteidigt. Man hat bisher keine Spur davon in der Ueberlieferung von ihm entdecken können, daß er sich außer Gemeinschaft mit seinem Vater bewegte oder wußte, bis hinan an das Kreuz. Und so entspricht der Gesamteindruck, den die synoptische Schilderung hinterläßt, völlig dem Bewußtsein, welches bei Johannes zum bestimmten Ausdrucke kommt: „ich im Vater, der Vater allzeit mit mir, der Vater in mir selber handelnd.“[1]) Dieser „religiöse“ Besitz wird deshalb auch wohl von denen angenommen, welche meinen, einen Fortschritt und eine Wandelung bei Jesu sowohl in seinem Berufsbewußtsein als in seinem sittlichen Charakter beobachten zu können. Dieser in die weitere Entwickelung hinübergehende Besitz muß doch aber vorher erworben sein. Erworben, freilich nicht erzeugt. Denn auch im Bewußtsein macht nicht, wie man so leicht anzunehmen geneigt ist, der Sohn zum Vater, vielmehr der Vater zum Sohne; der Vater muß eben „annehmen“.[2]) Und deshalb ist die vereinzelte Erinnerung aus der sonst unbekannten Lebenszeit Jesu im Zusammenhange so wertvoll. Sie stellt unverkennbar das Selbstverständliche heraus; es kommt der Umgebung zur Ueberraschung ganz gelegentlich heraus, und ist dem Knaben doch wie seine andre Natur, ein ihm unabweisbar Gegebenes. Er nennt sich nicht Sohn, geschweige, daß sich das Bewußtsein um die Sohnesstellung als etwas Besonders ankündete, oder gar wie später gegensätzlich als etwas Ausschließendes. Lediglich das Hingezogensein zu Gott, der ihm Vater ist und weil er es ist, kommt zum Ausdrucke.[3]) Was hier in aller Unbefangenheit sich äußert, das ist während des uns bekannten

[1]) 10, 30. 38; 8, 29; 16, 32; 14, 10. 11. 20; vgl. 6, 57. [2]) Ebr. 12, 6. — Wenn doch, dahin geht die Meinung, die Anschauung des religiösen Verhältnisses als Kindesstand das Christentum kennzeichnet, so hat sich hier nicht eine neue Art, fromm zu sein, auch eine neue Betrachtung Gottes hervorgebracht, sondern die Selbstoffenbarung Gottes, die sich in dem Vaternamen ausprägt, hat die neue Art der Frömmigkeit erzeugt. Oder mit andern Worten: Offenbarung ist wirksame Wirklichkeit und nicht nur ein mißverständlicher Name für Glaubensgedanken der Menschen über die Gottheit, obendrein noch etwa unzureichende. Diese Thatsache verfolgt die obige Betrachtung bis hinein in das „Bewußtsein Jesu“. Zugleich aber wird daran erinnert, daß ihre Erkenntnis in der, immerhin bildlichen, biblischen Ausdrucksweise angedeutet ist. — Freilich ist niemand Vater, der kein Kind hat; aber in allen Beziehungen geht das Verhältnis von dem Vater aus. [3]) Hätte die dogmatisierende Erfindung nicht im Anschluß an die Redeüberlieferung formuliert: „muß nicht der Sohn sein in dem, das seines Vaters ist?“

Lebensganges zur stetigen, nie versagenden Triebfeder des handelnden Mannes geworden; dazwischen wird eben die Aneignung zum vollen persönlichen Besitze vorgegangen sein; das ist ein berechtigter Rückschluß.

Aber die Frage darf noch aufgeworfen werden, ob die Schätzung dieser Bestimmtheit als „religiöser" Besitz ausreicht. Wir hätten an das zu denken, was wir heute meistens religiöse Anlage nennen, nur dem Maße nach ursprünglich stärker und dann auch kräftiger durchgebildet. Daß die Reden Jesu bei Johannes darüber hinausführen, wird höchstens von einzelnen bestritten werden; sie bringen durchaus zum Ausdrucke, was in dem *μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός* liegt.[1]) Er ist Gottes Sohn wie kein andrer, und das hängt mit dem *ἑωρακέναι παρὰ τῷ πατρί* zusammen.[2]) Das ist etwas andres als jenes Befaßtsein unter Gottes Wirkung, welches im Gottesbewußtsein zum Suchen nach Gott befähigt. Er hat den Vater nicht erst tastend entdeckt,[3]) wie jene Bekanntschaft aus dem Schauen heraus ihm auch nicht aus der Schrift stammt.[4]) Das ist aber nicht bloß im vierten Evangelium so; auch in der andern Ueberlieferung begründet Jesus seine allumfassende Vollmacht zur Vermittelung der Gottesoffenbarung auf ein solches Verhältnis seiner als des Sohnes zum Vater, von dem er mit vollster Bestimmtheit jeden andern ausschließt.[5])

Nun weist in der apostolischen Verkündigung nicht allein die Bezeichnung „der einziggezeugte" auf diese ausschließliche Gottessohnschaft hin; auch Paulus unterscheidet den aus Gott herausgesendeten eignen Sohn, dem der Offenbarungs- und Kindschaftsgeist zu eigen gehört, von den adoptierten Söhnen; auch der Hebräerbrief empfindet etwas Auffallendes darin, daß dieser Sohn an Leiden Gehorsam lernen mußte, während das dem Verf. für die übrigen in Versuchung Befangenen nicht auffallen würde, und stellt Jesum unter dieser Bezeichnung allen sonstigen Mittlern der Offenbarung übergeordnet entgegen.[6])

Erinnert man sich des reformatorischen Bekenntnisses, daß ein unversöhnter Sünder auf die Dauer um den Haß wider Gott nicht herum-

---

[1]) Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1. Joh. 4, 9. — Hier kann unerörtert bleiben, ob dieser Ausdruck das Beobachtete auf kurzen Ausdruck bringt, oder ob die Dichterkunst den „Glaubensgedanken" dramatisch belebt hat — wenn auch dem Verf. das erste richtig zu sein scheint. [2]) Joh. 8, 38; vgl. 6, 45. 46; vgl. 8, 54 f. [3]) Apg. 17, 27. 28. [4]) Vgl. Joh. 5, 37 f. [5]) Matth. 11, 26 f. [6]) Gal. 4, 4. 6; Röm. 8. 31. 3; Ebr. 5, 8; 1, 1—2, 18; 3, 5. 6; 7, 28.

komme,[1]) so leuchtet ein, wie eng diese ungetrübte Gottesgemeinschaft mit der sittlichen Reinheit zusammenhänge. Ehe dieser Spur weiter nachgegangen wird, ist indes noch zweierlei herauszuheben. Das Sohnesbewußtsein ist zunächst nicht zugleich auch Erfassen des messianischen Berufes. Laut dem Worte des Zwölfjährigen, steht ihm nicht seine Sohneswürde, sondern Gottes Vaterstellung zu ihm im Vordergrunde, und die so eben erörterte, offene Aussprache Jesu gegen die von der ersten Missionswanderung heimkehrenden Zwölfe geht ihrem Bekenntnisse zu seiner Messianität voran. Sonst hätte er sie auch zuvor nicht zur bloßen Reichsankündigung ausgeschickt;[2]) denn nach jenem Bekenntnisse konnten sie nur noch als seine Zeugen auftreten. Dazu aber mußte sie erst alles befähigen, was von jenem Tage zu Cäsarea bis zu Ostern und Pfingsten hin vorging. Jenes Sohnesbewußtsein stellt Jesum vorerst nicht in seine geschichtliche Beziehung und Aufgabe hinein, denn es sondert ihn mit wachsender Klarheit des Urteiles notwendig von seiner Umgebung ab; aber, wenn es eben zur Vollmacht der Offenbarung wird, dann ist es freilich zum andern die Voraussetzung für die Erfassung des messianischen Berufes. Und diese Voraussetzung dient Jesu dann auch weiter dazu, daß die Uebernahme dieses Berufes ihn nicht in die Abhängigkeit von Geschichte und zeitgenössischen Auffassungen und Strömungen hineinziehe. Das vorausgegebene und vorher erworbene Verhältnis zum Vater gibt dem messianischen Sohnesberufe seinen Inhalt, und seinem Träger seine unbedingte Selbständigkeit. Deshalb steht er als Mann den Versuchungen von den verschiedensten Seiten so sicher gegenüber, wie als Knabe den Vorwürfen seiner Mutter.[3])

Schließt nun, was man von ihm erfährt, in der That eine über jeden Zweifel und Schatten erhabene sittliche Führung und Haltung ein? Die Predigt seiner Jünger sagt das allerdings von ihm aus, und zwar mit der bestimmten Erkenntnis, daß er so war, obwohl er unter Voraussetzung uns gleicher Natur volle Erfahrung von der Versuchung zum Bösen gemacht hat; in demselben Satze aber wird ver-

---

[1]) Aug. 20 K. 18; Ap. K. 54, 24; 83. 84; vgl. Deutsch. Text W. S. 136, bei J. T. Müller 1848 S. 143. [2]) Matth. 10, 7. Bei Lukas hat hier wohl die Sendung der Siebzig die Anordnung verschoben. [3]) Die Versuchung nach der Taufe; ferner Matth. 16, 22. 23; Joh. 18, 11.

sichert, er sei in dieser Versuchung von Sünde geschieden geblieben. So wird ihm auch sonst die Bekanntschaft mit Sünde aus Erfahrung an der eignen Person abgesprochen.[1]) Allein kann diese Aussage für die Nachlebenden maßgebend sein? Schwerlich darf man sie das Ergebnis ausreichender eigner Erfahrung und Beobachtung heißen. Davon kann ohnehin bei einem Paulus und den Späteren nicht die Rede sein; sie waren, wie wir, an das überlieferte Bild der ersten Jünger gewiesen. Indes selbst seine Genossen sind kaum für uns genügende Zeugen, um auf ihre Darstellung hin die „Sündlosigkeit" Jesu für eine unumstößliche geschichtliche Thatsache zu erklären. Sie waren, da sie ihm nachfolgten, nicht die reifen, ihm überlegenen Männer, welche vermochten, über seinen inneren Menschen ein für alle Zeit maßgebendes Urteil zu fällen. Und wären sie dessen fähig gewesen, so übersahen sie doch nur den kürzesten Teil seines Lebens. Mag er sie um mehr als Hauptes länge sittlich überragt haben, als er ihr Meister war und mögen sie dafür unverfängliche Bürgen sein, wie sollen sie uns für die andre Thatsache einstehen, daß seine Reife nicht der Erfolg eines Ringens war, in dessen Verlauf es auch Wunden und Niederlagen gab![2]) Selbst wenn Jesus zuversichtlich seine lauernden Gegner auffordert, ihn einer Sünde zu zeihen,[3]) so behauptet er damit nur, daß er thatsächlich für seine Umgebung unanfechtbar sei; das schließt indes noch nicht die klare Lauterkeit vor dem eignen Urteil und für alle Lebenszeiten ein. Legen die ersten Boten jenes Zeugnis ab, so trägt es uns nur ihre Ueberzeugung entgegen; es ist die Ueberzeugung des Glaubens. Eine solche ist freilich nicht Vorurteil und Phantasiehülle einer Forderung von Kopf oder Herz, wenn sie den Namen Glauben mit Recht trägt; sie ist dann vielmehr der Wiederschein eines erfahrenen Eindruckes. So sieht man sich darauf verwiesen, zu prüfen, ob die Entstehung solcher Ueberzeugung bei ihnen nur auf ihr Bekenntnis hin festzustellen sei, oder ob dieser Vorgang sich etwa an ihrer anschaulichen Schilderung auch noch heute beobachten lasse. Es würde sich dann nach einer Seite herausstellen, daß dieser Charakter selbst sein überliefertes Bild hervorgebracht hat,

---

[1]) Ebr. 7, 26 f.; 4, 15; 2, 18; vgl. Röm. 8, 3; 2. Kor. 5, 21. Mittelbar ist bei Paulus die Ausnahme von der *βασιλεία* der Sünde für diesen *ἄνθρωπος* gesagt, z. B. Röm. 5, 12 f. Weitere, auch ausdrückliche, freilich immer gelegentliche, Bezeugungen im Folgenden. [2]) D. Strauß, d. Leben J. f. d. deutsch. Volk 1864 S. 208. Man lese nach, wie das Irren einfach angenommen wird, zugestandenermaßen ohne geschichtlichen Anhalt. [3]) Joh. 8, 46.

indem er sich dem Sinne seiner Anhänger mit unverfälschbarer Klarheit und zeugender Gewalt einprägte.[1]) Hat er es doch verstanden, sich ihnen über seinen Untergang hinaus zum Mittelpunkte, ja zum Inhalt ihres Lebens und Wirkens zu machen.

Ein Anrecht auf Beachtung hat jenes Bekenntnis in seiner bezeugenden Kraft jedenfalls. Das gilt schon deshalb, weil es überhaupt ausdrücklich ausgesprochen wird; mehr noch, wenn man beachtet, in welchen Zusammhängen es dem Leser begegnet. Diese sittliche Beschaffenheit erscheint dort nicht nur als weiter ausmalendes Schmuckstück in der Verherrlichung des Meisters, sondern macht ihnen ein unentbehrliches Glied an dem Ganzen seiner Leistung für uns aus.[2]) Und dabei hat man es doch mit Leuten von unabweislichem sittlichem Urteile zu thun. Wo sie über die Heiden und ihr Treiben urteilen, nehmen sie durchaus nicht zum Maßstabe, was den zeitgenössischen Juden als ἀϑέμιτον galt,[3]) sondern was der Christenheit bisher als verwerflich gilt. Keine engherzigen Juden hören wir reden. Sie sind ja an den Propheten geschult; verrät schon deren sittliche Forderung die Abkunft von dem Herzen und Nieren prüfenden Gotte, wie vielmehr gilt das von dem Prediger auf dem Berge, dessen Lehrjünger sie nachher waren und blieben.[4])

Wagt sich denn das Urteil an das überlieferte Bild Jesu heran, so fehlt es bei ernstlicher Ueberlegung freilich an ganz sicherem Maßstabe. Mag man auch dem sittlichen Urteile bei der Beurteilung fremder Personen mehr Unbestechlichkeit zutrauen als in eigner Angelegenheit,[5]) man weiß doch auch in diesen Fällen von — halb unbeabsichtigtem — „Ansehen der Person“;[6]) und überhaupt wird man neuerdings kaum noch eine ungebrochene Zuversicht zu Selbständigkeit und Unfehlbarkeit des Gewissens hegen und finden. Ein nachdenklicher Christ gesteht sich, daß er eigentlich Jesum mit dem Maßstabe messe, mit dem Christi Wort und Geist zuvor ihn selbst gemessen hat. Ein moderner Verehrer Zarathustras wiederum wird sich nicht scheuen, den asketischen

[1]) D. histor. Jes. S. 87 f., [2]) Außer den oben angef. Stellen Ebr. 9, 14; 1. Joh. 2, 1. 2; 3, 3—8; 1. Petr. 2, 22 f.; 3, 18. [3]) Apg. 10, 28, zugleich als bezeichnendes Beispiel. [4]) Es sei hier an die große Gesamtkritik in den ersten Kapiteln des Römerbriefes erinnert; aber auch an die Paulinische Paraklese überhaupt, an die großsinnige Behandlung der sogenannten Adiaphora und an die einschneidende Beurteilung der geschlechtlichen Dinge. — Vgl. auch den Jakobusbrief mit der synoptischen Ueberlieferung von Jesu Unterricht. [5]) Röm. 2, 1 f. [6]) Jak. 2, 9; Joh. 7, 24; 8, 15.

Nazarener sittlich minderwertig zu achten. Gibt es einen Ausweg aus diesen Verwickelungen?

Jesu Erscheinung macht denselben Eindruck, den sie zuerst gemacht hat, unstreitig auch weiter, nämlich den Eindruck überwältigender religiöser Kraft, anregend und bildend. Das ist die Sache eines Religionsstifters. Vielleicht hilft hier eine Vergleichung voran. Man kennt nicht viele Religionsstifter wirklich; bei den andern muß man aus ihren Wirkungen auf ihre Wirkungsmittel zurückschließen. Lediglich religiöse Mittel lassen sich von zweierlei Art denken, nämlich mächtige Anregung religiöser Stimmung oder cultische Ordnungen, um Religiosität weiter anzuregen und in Bewegung zu erhalten. Ein Muster der ersten Wirkungsart dürfte Muhammed sein, und an neuen Bewegungen innerhalb des Islam kann man immer wieder die Art des fanatisierenden Enthusiasmus kennen lernen. Die Beispiele andrer Art sind reichlich zurhand, frage man nach Stiftern oder Reformatoren von Religionen. Die meisten langlebigen Religionen schleppen ihr Dasein in äußerem, inhaltleerem Getriebe hin, und auch die Bemühungen um ihre Belebung biegen wieder in diese Bahnen ein. Ein Beispiel entscheidender Art ist die uns bekannte großartigste Reform, die Sittlichkeitsschule des Buddha; man sehe, was aus ihr geworden ist und nicht nur im Mittelpunkte am Sitze des Dalai-Lama geworden ist! Der ödeste Cärimonialismus. Unleugbar lassen sich in der Kirchengeschichte ähnliche Erscheinungen aufweisen. Formalismus und Enthusiasmus sind in unaufhörlicher Bewegung. Allein sie sind eben nicht das ursprünglich und eigentlich Christliche. Auf welches unvoreingenommene Gemüt hat der Jesus der Evangelien schon den Eindruck eines Ekstatikers gemacht! Da, wo man ihn in solchem Verdachte hat, schlägt er selbst ihn nieder, indem er den sittlichen Grundzug seines Wesens und Wirkens ebenso wie dort herauskehrt, wo man nach der Bürgschaft für die göttliche Abkunft seiner Lehre fragt.[1]) Wenn sein Heidenapostel sein Wirken nicht auf Entzückungen und Gesichte gründen wollte,[2]) so entspricht das durchaus den Erinnerungen, die man von seinem Herrn bewahrte. Anderseits gehören die einzigen Anknüpfungen für einen Cult und eine Gemeinschaftsordnung, das Herrnmahl und die Taufe, so wenig zu dem, was er während seiner Lehrthätigkeit geflissentlich betrieb, daß man an

---

[1]) Mark. 3, 20. 21. 31 f.; Joh. 7, 14 f. [2]) 2. Kor. 12, 1—10; vgl. m. 10, 3—6; 1. Kor. 2, 1—5; 14, 19.

ihrer befremdlichen Einzelheit Anlaß findet, ihre Abkunft von ihm trotz ihres unbestreitbaren Alters zu bezweifeln. Nicht einmal seine Anweisungen für ein Gott gefälliges Leben hat man als buchstäbliches Gesetz von ihm empfangen. Andernfalls könnte ja die Verkündigung seiner ersten Boten nicht ein so abweichendes Gesicht zeigen. Ein Geisttreiber, ein Moralist oder ein cultischer Cärimonienmeister ist er nach dem neuen Testamente nicht gewesen; ohne Schwanken aber malt die Erinnerung ihn als Propheten. Und zwar tritt bei ihm die Ausmalung des Hoffnungszieles und die Ankündigung des Gerichts auf grund der Zeitlage, ob sie wohl nicht fehlen, an Gewicht und Breite der Ausführung durchaus hinter der Forderung zurück, den Gottesdienst in der Gott gemäßen lauteren Richtung der Gesinnung und ihrer rücksichtlosen Bewährung im Handeln zu erkennen und zu üben. Diesen innersten Zug persönlichen Lebens vorerst abzulösen von seiner immer nur annähernden Ausprägung in dem äußeren Thun und Treiben, und ihn dabei über das abstracte Postulat hinaus zu heben, so daß auch der schlichte Sinn eines im Denken ungeübten Menschen seiner andringenden Forderung sich nicht entziehen mag, das konnte allerdings nur auf einem vorbereiteten Boden gelingen.[1]) Der war in der „teleologischen" Religion des alten Bundes gegeben, innerhalb deren auch die Fragen des Cult und der nationalen Sitte einen ethisch-persönlichen Zug erhielten. Sobald hier jene scharfe und zarte Linie echter Gesinnungssittlichkeit gezogen wurde, die in der Bergpredigt Jahrhunderte und Millionen überzeugt hat, gewann sie das Eingeständnis des Gewissens für sich,[2]) und eben damit war der Maßstab gegeben, um sich weiterhin zu überzeugen, daß hier mehr sei als ein unabschiebbarer Bußprediger. Er that und, was mehr ist, er war, was er verkündete. Und was er verkündet, das soll man thun und sein — dem vermochte man sich nicht und vermag man sich noch heute nicht zu entziehen — unter der einen Voraussetzung, daß man die einschneidende Einteilung Jesu zugesteht: „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen." Dieses „solches alles" ist nicht allein in seiner Versuchung auf dem Berge gemalt, es ist auch auf den Tafeln ausgesprochen, die er an die Scheidewege für seine Nachfolger gesetzt hat. Es ist Haus, Aecker, Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Weib, Kinder; es ist die gesamte Welt.[3])

[1]) Joh. 4, 20—24. — Vgl. den Unterricht in den Bildern wie Luk. 18, 10 f.; 15, 11 f. [2]) 2. Kor. 4, 2. [3]) Matth. 4, 8; 10, 37 f.; 19, 23—30; 16, 25. 26.

Jesus löst die „Moralität" von der „objectiven Ethik"; er sieht völlig von einer Socialethik ab.[1]) Das kann er, ohne die Ethik zu einem inhaltleeren Gespenste zu machen, weil er ihr den inhaltreichen Halt in der vollsten, zuversichtlichsten und jeden Odemzug in sich fassenden Lebensbeziehung auf und zu Gott verleiht. Durch diese enge Pforte hindurch wird die Sittlichkeit dann als gefreite Dienerin zu „solchem allem" zurückkehren, um „alles zu thun, was wir zu thun schuldig sind", in den Spuren dessen, der „uns ein Muster hinterlassen, daß wir nachfolgen in seinen Fußstapfen".[2])

Erst nach längerer Schule bei ihm hat Jesus seine Berufenen durch das Bekenntnis zu ihm an sich gebunden und damit auch zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet. In der Schule seines Wortes und seiner Nachwirkung muß man dazu reifen, daß es einem zur unausweislichen Ueberführung wird, wie er redet, so soll — und das ist für dieses Urteil mehr als „muß" — so soll man thun und sein. Und daß er nicht einer der windigen Idealisten gewesen, daß er nicht in übergeistiger Selbstbespiegelung unerreichbare Ziele gemalt habe — daß er in Person der Bürge für die Wesentlichkeit jenes „soll" ist, eben das spricht die Christenheit aus, wenn sie verkündet, daß er that und daß er war, was er verkündete, daß er sündlos war. Wer in seinem Wirkungskreis eintritt und in ihm bleibt, der wird es inne, daß niemand über ihn hinauswächst, daß jeder seinen Frieden und sein Ziel darin findet, an ihm empor und in seine Art hineinzuwachsen. — Ist dergestalt einmal Grund und Tragweite dieses Bekenntnisses, dieses Dogma, bestimmt, dann läßt sich auch nachsuchen, in welchen Zügen des evangelischen Bildes Jesu seine Sündlosigkeit überführend entgegentritt, wenn die besprochenen Voraussetzungen gegeben sind.

---

[1]) Damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, weder daß in seinen Anweisungen die Richtpunkte für die rechte Stellung in vielen gesellschaftlichen Beziehungen gegeben seien, noch daß er sociale Zeiterscheinungen sittlich beurteilt hat. Vielmehr wird behauptet: er hat nicht die Linien vorgezeichnet, auf denen sich das Gemeinschaftsleben in seiner Culturentwickelung seine besondern Ausgestaltungen geben soll. Wohl sagt er, was Ehe und Ehebruch sei, aber er sagt nichts vom rechten Eheschluß und von der rechten Stellung der Gatten zueinander. In der Frauenfrage klopft man umsonst bei ihm an. Sein „politisches Wort" überläßt alles „Sociale" der erst zu findenden Entscheidung darüber, „was des Kaisers" denn thatsächlich sei? u. s. w.

[2]) Luk. 17, 10; 1. Petr. 2, 21 weist gerade in die Durchführung der Haustafel hinein. — Wissensch. §§ 689 f.

Es wäre nicht genau und sagte nicht das Ganze und vollends nicht das Tiefste aus, wenn man behaupten wollte, Jesus habe die Sittlichkeit zur Religion gemacht. Gegenüber einer Verzerrung der Religion in Gefühlsgenuß und schwärmerische Einbildungen oder in den Betrieb vorgeschriebener Uebungen und gemeinsamer Gebräuche hat indes jene einseitige Fassung ein Recht. Wer nun die Sittlichkeit zur Religion gemacht hat, der muß — nach unsrer Weise zu reden — in seiner Religion ein gut Gewissen rücksichtlich seiner Sittlichkeit gehabt haben. Das heißt aber auf Jesum angewendet: das oben bei ihm entdeckte Sohnesbewußtsein schließt die entsprechende Sittlichkeit ein. Lassen sich nun dafür unter den festgestellten Voraussetzungen Gesichtspunkte finden?

Trüge der biblische Jesus ein Bewußtsein der Fehllosigkeit zur Schau, so hätte man ein Recht, ihm mit Verdacht zu begegnen. Von solcher Schaustellung ist er so fern als möglich. Eine Demut, die nicht am äußeren Behaben genug hat, sondern im Herzen wohnt, hat er von sich ausgesagt; doch lediglich um als ein Erfahrener in ihren Frieden zu laden. Wer mit Gott nicht hadert, ist gewiß nicht geneigt zu prahlen.[1]) In dieser Richtung liegt doch wohl das ablehnende Wort von dem allein guten Gott.[2]) Aber so weit geht trotzdem seine Bescheidenheit nirgend, daß er sich Gotte gegenüber mit den andern Menschen in eine Reihe stellte; auch im Gebete nicht.[3]) Wo er die Menschen der Gattung nach arg nennt, befaßt er sich nicht hinein und scheut nicht, sich als grünes Holz ihnen entgegenzustellen; in seinen Jüngern sieht er die ganze Art.[4]) Und mit diesem Urteile, mit seiner oft erwiesenen Herzenskunde bietet er sich als unbedingt verläßlicher

---

[1]) Matth. 11, 29. 30; πραΰς vgl. 5, 4; Ps. 37, 11. [2]) Mark. 10, 18. — Es liegt doch auf der Hand, daß diese exclusiva auch dem Worte ἀγαθός einen besondern Sinn gibt; denn Luk. 6, 45 f.; Matth. 12, 35 f. wird es so unbedenklich auf Menschen angewendet, daß in diesem Sinne Jesus es gewiß nicht von sich konnte ablehnen wollen. Auch würde er nach Matth. 5, 48 für sich in Anspruch nehmen müssen, τέλειος zu sein wie der Vater im Himmel. Es ist also nicht gesucht, wenn man die Wendung aus dem besondern Fall erklärt und meint, daß Jesus ablehnen will, der Bezugsquell für ein andres Gutes zu sein, als das ist, welches man längst von Gott weiß. [3]) Wie fern der alten Christenheit der Gedanke moderner Theologen lag, daß Jesus sich in das „Vater unser“ mit befasse, zeigen die Stellen, an denen die Darbietung dieses Mustergebetes erzählt wird. — In den Briefen heißt Gott nicht nur Christi Vater, sondern auch sein Gott; aber die Zusammenfassung: Christi und unser Vater, Christi und unser Gott findet sich nicht. [4]) Matth. 7, 11; Luk. 23, 31; Matth. 17, 17; vgl. Luk. 18, 8.

Führer an, während er so gut weiß, was ein blinder Führer bedeutet.[1]) Nicht nur das. Nicht die Bescheidenheit des noch nicht Vollkommenen hat ihn gehindert, der prophetischen Ankündigung des messianischen Richters zu entsprechen. Freilich kann er dem zweifelnden Täufer keine Worflererfolge vorzeigen; aber das Richteramt hat er nicht abgelehnt, nur seine Ausübung verschoben gesehen. Was Muhammed nicht in Anspruch zu nehmen wagte, hat er sich beigelegt. Auch erscheint sein Gericht nicht als die Verwaltung einer nur verliehenen Vollmacht, die ja dem nicht Mustergiltigen übertragen werden mag. Richter wird er vielmehr durch die entscheidende Bedeutung seiner Person für die Menschen; man muß seiner wert sein, mit Anrecht an ihn ihn seinen Herrn nennen können, um im Gerichte zu bestehen.[2]) Ist er doch der Retter. Und wie und wovon zu retten er kommt, darauf weist die von ihm zuerst geübte Vollmacht, die Vollmacht, Sünden zu vergeben auf Erden.[3]) Faßt man die Züge dieser Vollmacht und Aufgabe zusammen, so hat man die Summe des Inhaltes für sein Messiasbild; aber man erkennt auch, daß dieses Messiasbild sich nicht mit dem Schuldbewußtsein verträgt; und derselbe Jesus hat doch bei seinen Jüngern nach der Regsamkeit des Schuldbewußtseins und seiner Wirkung in ihrem ganzen Verhalten vornehmlich gesehen.[4]) — Ja, es ist mit dem Fehlen des Schuldbewußtseins noch nicht genug. Das rein Thatsächliche ist ja, wie Paulus z. B. wohl weiß, kein genügender Grund für ein zuversichtliches Bewußtsein.[5]) Es wäre vielmehr ein solches nur Selbstbetrug bei der Schwachheit des Fleisches, wenn man sich lediglich auf willigen Geist zu verlassen vermag. Jesus dagegen sieht für sich seinen Versuchungen zwar mit Bangen, aber doch siegesgewiß entgegen, weil er sich dem dahinterstehenden Versucher gewachsen weiß. Hat er doch vorlängst den Starken gebunden und kannte seinen Kunstgriff, wenn er sich hinter die Maske menschlicher Erwägungen versteckt.[6])

---

[1]) Matth. 15, 14. [2]) Matth. 7, 21 f.; 5, 11; 16, 25; 19, 29; 25, 12. 40. [3]) Luk. 19, 10; dem Ausdrucke nach nur an dieser Stelle; aber er ist ausgelegt und verbürgt in den Gleichnissen, bes. Luk. 15, und es gehört alles dahin, was von der Bedeutung seines Lebensausganges zu sagen ist. Matth. 9, 1 f. [4]) Matth. 6, 14. 15; 18, 23 f.; Luk. 18, 13; 19, 8 f. [5]) 1. Kor. 4, 4. [6]) Matth. 26, 41; Luk. 12, 50; Joh. 14, 30; 16, 10. 11; Matth. 12, 29; Luk. 10, 18; Matth. 16, 23. Die Zuversichtlichkeit der Haltung Jesu bei seinem letzten Gange ist zwar im 4. Evangelium wie geflissentlich hervorgekehrt; allein auch in den andern ist keine Spur

Wäre er nicht so seiner gewiß gewesen, nicht so völlig unanstößig in seinem Bewußtsein, so wäre die Sicherheit seiner Haltung vom Gange zum Jordan bis zu dem an das Kreuz unerklärlich. Man kann davon wohl eine zuversichtliche Gesamtanschauung gewinnen; doch genügt sie allein nicht. Sie überwindet Herz und Sinn; aber eine messende Betrachtung des kühlen Verstandes führt zu einer bewußten, staunenden Anerkennung. Woran aber messen? Am sichersten, so scheint es, an den Aufgaben, daran man vor ihm und nach ihm zu Schanden worden ist und die auch ihm gestellt waren.

Die schwerste für die geschichtliche Beurteilung möchte in seiner Stellung zu dem pentateuchischen Gesetze samt den Ueberlieferungen seines Volkes gelegen haben. Es wird wohl über die Kräfte auch einer erfinderischen Fantasie gehen, sich das Verhalten Jesu im einzelnen auszumalen. Hätte man ihn eines Frevels gegen die Heiligtümer überführen können, auch nur einer frevelnden Rede, wie gerne hätte man ihm darüber den Proceß gemacht! Denn man erkannte ja seinen tiefen Gegensatz zum Pharisäismus. Aber es war nicht möglich, obwohl er unter aller Augen und Ohren gehandelt und gelehrt hatte.[1]) Er muß ein gesetzestreuer Jude gewesen sein. Und dabei ist er innerlich durchaus frei von diesem Gesetze. Er steht urteilend über seiner Form und seiner gangbaren Auslegung. Die Fülle der Gebote verstrickt ihn nicht, wie alle um ihn her, in die hemmenden und beirrenden Netze der Casuistik. Daß die Thorah auch ihm den Dienst gethan, seinem sittlichen Bewußtsein Richtung zu geben, das ersieht man daran, wie er sie handhabt.[2]) Allein die herrschende Stellung, in der er Propheten wie Spruchweisheit kaum streift, wenn er mit seiner Vollmacht als Gesetzgeber heraustritt, hat selbst der letzte Prophet vor ihm auf grund der Schulung an der Schrift nicht von weitem erlangt. Es ist doch ein Wunder vor aller Augen, dieser Mann, dem kein Schriftgelehrter nachweisen kann, daß er ein anfechtbarer Rabbi sei, und der doch einen so gesetzesfreien Eindruck hinterläßt, daß man in der Schilderung seines Wandels kaum je, außer

---

davon, daß Jesus an sich selbst und der Durchführung seines Gehorsams gegen das Schriftwort zweifelte. Die Zuversicht Joh. 8, 29 wird auch durch Gethsemane nicht Lügen gestraft: denn aus dem Willen Gottes heraus zu treten, liegt auch hier durchaus außer seinem Gesichtskreise.

[1]) Joh. 18, 20 f.; Matth. 26, 59 f. [2]) Matth. 7, 12; 22, 37—40. Es ist längst betont worden, daß er die grundlegende Versuchung mit der δευτέρωσις τοῦ νόμου abschlägt.

bei Zusammenstößen, daran erinnert wird, wie sein Leben unter einem von der Thorah beherrschten Volke verlief. Er steht über diesem Gesetze wie keiner vor ihm und keiner nach ihm. Wie hat Paulus sich mühen müssen, den Unmündigen in Christo einen Ersatz für die Thorah zu schaffen, und doch dann nichts andres gewußt, als an Jesu zu zeigen, was Wahrheit sei.[1]) — Diese Selbstverständlichkeit der Erfüllung des Gesetzes macht die geschichtliche Form gleichgiltig, während sie sich doch in ihr bewegt, und bringt den geschichtlosen Kern zur Geltung und zugleich zur Anschauung.[2]) Das vermag nur eine in sich geschlossene Kraft und Weisheit, die mit jenem Kern nie in Widerstreit geraten ist, deren Denken und Wollen durch eigne Verirrung nicht gedrückt und abgelenkt wird. Daß Jesus die große Probe bestanden hat, welche ihm durch die Offenbarungsgeschichte in seiner Unterstellung unter das pentateuchische Gesetz gestellt wurde, das weist seine unbeirrbare sittliche Kraft aus.

Diese Kraft hat ihre Wurzeln unverkennbar in der zuversichtlichen Hingabe an den Vater gehabt, dessen Willen zu thun seines inneren Lebens Nahrungsmittel war.[3]) Für solche zuversichtliche Hingabe aber kam ihm aus der Schrift selbst jene andre schwere Glaubensprobe entgegen, welche ihre zersetzende Wirkung auch weiterhin als Theodiceefrage geübt hat. Die billige orthodoxe Rechtfertigung Gottes auf Kosten der Unglücklichen hat er ernstlich abgewiesen.[4]) Den ebenso billigen idealistischen Ausweg einzuschlagen, nämlich das Uebel zu leugnen, lag seinem nüchternen Urteil und barmherzigen Sinn nicht minder fern; das körperliche Leiden andrer hat er nicht als eine frommende allgemeine Ordnung Gottes angesehen; deshalb hat er auch mit ihm einen mühevollen Kampf gestritten[5]) und über den Tod, trotzdem er seiner mächtig war, Thränen vergossen.[6]) Wenn er dann die gleichseitige Abrechnung von Uebel und Schuld entschieden verwies, so hat er trotzdem die Leidenden auf den Zusammenhang zwischen beiden hingewiesen[7]) und den Gerichtszug schwerer geschichtlicher Schickungen nicht geleugnet.[8]) Die Vorliebe für abstracte Gemeinregeln mag in diesem Verfahren ein Rest von Widersprüchen finden und wie Bahrdt nach Goethe dem Jesus der Evangelien sein Concept zurecht rücken: „so redet' ich, wenn ich Jesus wär".

---

[1]) 1. Kor. 3, 1; 10, 32—11, 1; Röm. 15, 1—7 im großen Zusammenhange: Ephes. 4, 20 f. [2]) Matth. 5, 17 f. im Zusammenh. mit V. 16; 7, 12. [3]) Joh. 4, 34. [4]) Luk. 13, 1 f.; Joh. 9, 3. [5]) Luk. 13, 16; Mark. 3, 20 f. Das liegt in seiner Heilthätigkeit und besonders seiner Stellung zu der Besessenheit. [6]) Joh. 11, 35. [7]) Matth. 9, 2; Joh. 5, 14; Luk. 13, 3. 5. [8]) Matth. 23, 35 f.

Das tiefer dringende Nachsinnen kann hier das sichere Urteil über die einzelnen Vorkommnisse bei einer gewiß verwickelten Sachlage erkennen. Blickt man so in die irrtumlose Sicherheit seines Urteiles hinein, dann begreift man auch die Sicherheit seiner Lebensführung.

Die Behandlung dieser verwickelten Fälle liefert Beispiele für seine Art, die Menschen ebenso ernst als nachsichtig, freundlich und zart zu behandeln. Das führt auf den Pulsschlag seines Tagewerkes; hat er doch ein für allemal gelehrt, Gottes Forderungen in dem Doppelgebote der Liebe zusammenzufassen. Betrachtet man ihn, diesen Maßstab im Sinne, als Erzieher und als Seelsorger, so findet man in den Berichten nichts von Handhabung einer trockenen Schablone. Alles kommt mit einer Natürlichkeit heraus, welche auf Unbesinnlichkeit, auf nie im Stiche lassenden Trieb und Zug schließen läßt. Auch bei ihm fehlt es nicht an den Abstufungen der Wechselbeziehung, wie die Begrenztheit und Geteiltheit endlichen Daseins sie in Gesellschaft und Geschichte bedingt. Allein Freundschaft und Blutsgemeinschaft veranlaßt nicht eine Beirrung des nierenprüfenden Urteiles und seiner Aeußerung, während die Nachsicht und Geduld in der Wechselbeziehung mit dem einzelnen nie erschöpft wird.

Und doch hat man gerade an dieser Seite an ihm auszusetzen gefunden. Uebertreibung der Tugend hat man es höflich genannt, was man zu bemerken fand;[1]) aber Uebertreibung ist eben fehlerhaft und deshalb eben nicht mehr tugendhaft. Man legt den Finger auf die gelegentliche Herbigkeit gegen nahestehende Personen und auf einige Aeußerungen des Zornes. In solcher Beurteilung werden unverkennbar zwei Irrtümer wirksam. Einmal hat man als Ideal eine Liebesübung vor der Seele, welche für den ziemt, der mit Grund beschämt an die eigne Brust schlägt; sie ist geneigt, alles zu dulden und zu decken; aber das ist selbst bei ihr ein Mangel, sobald sie sich nicht mehr der Wahrheit zu freuen vermag, wenn sie weh thun muß. Zugleich übersieht man im Eifer seelenforschender Zergliederung völlig die Stellung des Erziehers und des Propheten. Indem man die Nächstenliebe als den einzigen und vollen Ausdruck der Gottesliebe faßt, nimmt man ihr die ernste Kraft und den umspannenden Hintergrund derjenigen Gottesliebe, welche in dem Vater den Herrn und Schöpfer Himmels und der

---

[1]) Keim, Gesch. Jesu. 3. Bearb. S. 372.

Erden fürchtet und verherrlicht.[1]) Eben bei diesem Gottesdienste, der nicht in die Uebung der Nächstenliebe aufgeht, bei der Erfüllung der ersten Tafel, kommt der neuerdings so stark betonte Beruf in Betracht. Je weniger aber der Beruf gattungsmäßig zu fassen ist, um so unmeßbarer wird seine Erfüllung für andre. Das gilt durchweg für die besondre geschichtliche Ausgestaltung des Berufes und ihre Erscheinung in Einzelfällen. Das gilt aber im höchsten Maße bei demjenigen, der einen durchaus einzigen Beruf trägt, und das ist doch bei Jesus der Fall.[2]) Wie bei alledem der eigentliche Grundzug in der Ausführung einer nur einmal möglichen Aufgabe allgemein mustergiltig werden könne, das hat Paulus den Philippern an Christo gezeigt.[3])

Diese Erwägungen haben den Blick auf die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu gelenkt. Sein Wille konnte doch neben den ihm vorgezeichneten Pfaden eigne Wege ladend vor sich sehen. Seine Ueberlegung mußte sich vor dem Netze verwirrender Casuistik und unter unlauteren Anweisungen und Mustern zurechtfinden. Wo haben sie Kraft und Unbeirrbarkeit hergenommen, während bisher niemand sie in ausreichendem Maße gefunden hat? Es gibt nur eine Erklärung. Trotz der empfundenen Möglichkeit, nicht nur der Form nach einem abweichenden Willen zu folgen, hat er immer in dem, das seines Vaters ist, sein müssen; und das ist in diesem Falle mehr, als bloß sein sollen. Der mit ihm aufgewachsene Einklang mit dem Vater erwuchs auch zur inneren Macht, und sie erwies sich allen Schwierigkeiten gewachsen. Man darf seiner Aeußerungen über seinen Austausch mit dem Vater gedenken, und auch dessen, wie in entscheidenden Augenblicken sich ein tiefer Hintergrund in seinem Herzen aufthut, da er in seinem Inneren auf eine Vergangenheit oder Gegenwart außer Zeit und Leib stößt.[4]) Erkennt man hier ein zurechtstellendes Gewicht an dem Gange seiner Lebensuhr, so ist doch anderseits nicht zu übersehen, daß in dieser Sonderstellung menschlich gewogen wieder eine besondre Versuchung für

---

[1]) Matth. 11, 25. 26; 19, 4; 10, 27. 28; 5, 11—16. [2]) Man täuscht sich über diese Thatsache hinweg, wenn man die Gattung „Religionsstifter“ oder „Prophet“ aufstellt. Jesus wollte Messias sein. Diese alttestamentliche Bestimmung schließt den Religionsstifter aus; kommt er doch als der Sohn des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs Matth. 22, 29 f.; Joh. 8, 53 f.; weiß doch auch Paulus das Christentum in der Verheißung an Abraham „gestiftet“ Röm. 4; Gal. 3. 4. Als Messias ist Jesus aber über alle Propheten hinaus; ihre Reihe schließt mit Johannes ab Matth. 13, 16. 17; 11, 13; 10, 41. 42; Luk. 16, 16. [3]) Phil. 2, 3—8. [4]) Joh. 8, 23. 38. 42. 54—58; 6, 46. 61 f.; 3, 12. 13; 17, 5.

Jesum lag. Auf den Gebieten von Kunst und Staatsleitung will man die privilegierten Naturen von der gemeinen Bürgermoral ausgenommen sehen; man ahnt nicht, daß sie durch ihre Zusammenstöße mit ihr nur unwillkürlich die Grenzen ihrer Leistungskraft zugestehen, indem sie in der überreizten Hast des Zielstrebens nach Aushilfen greifen. An seinem Privilegium faßt der menschenkundige Versucher auch Jesum an: „bist du Gottes Sohn, so . .“. Sollte das religiöse Genie nicht erst recht über die Moral für Sünder, vollends über ein nur vorläufiges Gesetz hinaus sein? Daß er unter das Gesetz gethan war, [1]) hat Jesus als eine dem Sohne des Hauses nicht ziemende Last empfunden; aber er hat sich bis in die Aeußerlichkeiten darunter gebeugt. [2]) Die Schranken leibhaften Lebens und die schmerzenden Wunden des Uebels infolge der Reibung mit ihnen hat er gefühlt, wenigstens in tiefer Mitempfindung. [3]) Indes ist doch auch vorausgesetzt, daß ihm Hunger zur Versuchung werden kann, und nicht minder Leidensscheu, denn dahin gehen doch die „menschlicher Gedanken“ des Petrus. [4]) Und er kannte die Möglichkeit, sich ihrer zu entschlagen; aber er hat sich für seine Person ohne Hadern in die Ordnung der Menschenwelt gefügt. [5]) Die unsichtbare, aber unübersteigliche Grenze zwischen ihm und der ungläubigen und verkehrten Art hat sich ihm auch im innigsten Umgange mit seinen Gefährten nie verwischt. Er hat um Geduld mit ihnen innerlich ringen müssen. [6]) Und wieder hat sein Herz sich weit aufgethan im Mitgefühl mit dem Jammer der „irrenden Schafe“ ohne rechte Leitung, ohne Versorgung und ohne Schutz. Aber er ist weder menschenfeindlicher Pessimist geworden, noch der weichlichen Urteilslosigkeit verfallen. Er hat die Sünder geliebt, so daß man seitdem erst weiß, was Liebe ist, und hat ihr Elend mutvoll angegriffen, während er ihnen ihren sittlichen Schaden mit erbarmendem Ernste schonungslos aufdeckte.

---

[1]) Gal. 4, 4 wo es als befremdlich durch den Zweck erklärt wird. [2]) Matth. 17, 24 f. [3]) Mark. 1, 43; 8, 2 f.; Luk. 7, 13; 13, 16; Mark. 10, 47 f. Der Eindruck bei der Betrachtung seines Verhaltens geht weit über diese einzelnen Aeußerungen hinaus. Gewiß ist Ebr. 4, 15 mit Absicht der umfassendere Ausdruck ἀσθένειαι gewählt, weil auch an die versuchenden Leiden mitgedacht ist. [4]) Matth. 4, 2. 3; vgl. Joh. 4, 6 f.; Matth. 16, 22. 23. [5]) Matth. 4, 6; vgl. 26, 53. — Man wird sich eben an die Speisung, das Gehen auf dem Meere u. dergl. erinnern. Es geschieht immer nur, um andern zu helfen. Siehe weiter unten über seine Wunderthätigkeit. [6]) Matth. 17, 17; 26, 40 f.: Joh. 6, 70: 13, 21 f.; vgl. 18. 19.

So steht er da, eine durchaus neue Erscheinung; den messianischen Erwartungen nicht recht oder gar nicht entsprechend;[1] durch Bedenken nicht beirrt, durch gelegte Schlingen nicht verwirrt, Zumutungen und Ratschlägen unzugänglich,[2] völlig selbständig. Unter den ihn umdrängenden Tausenden und auch in der Tafelrunde seiner Zwölf, selbst unter den Zebedäiden und Joniden im tiefsten ein einsamer Mann. Er muß zu jedem herabsteigen; er zeigt es niemanden; aber jeder spürt es. Das spiegelt sich wieder in der Ehrerbietung von Schriftgelehrten und in dem Eindruck auf tobende Haufen und rohe Schergen;[3] nicht minder in dem unversöhnlichen Haß seiner Gegner,[4] als in der unbedingten Beugung seiner Jünger ohne Unterschied von Alter und Stellung. Wenn er jemanden in seine Genossenschaft ruft, dann entzieht sich niemand; seiner Führung folgen sie, auch wenn es so scheinen will, in den Tod, vor der Geschlossenheit seines Thuns erbebend.[5] Als er dann ganz zuletzt einmal ihrer für sich selbst bedurfte, da versagten sie ihm; sie waren dessen so völlig ungewohnt.

Und um auf diese einsame Höhe zu steigen und, was fast noch schwieriger bedünken möchte, immer auf ihr zu bleiben, hat er durchaus keiner besondern, in die Augen fallenden Mittel bedurft. Er war kein Asket, wie sein Vorläufer — das hat er dem Volke selber vorgehalten.[6] Er kam ihnen in seinem Benehmen gar nicht wie ein „Heiliger Jehovahs" vor; ward er doch „an Gebärden als ein Mensch wie alle erfunden".[7] Das beweist, wie sicher dieser kaum zum Manne Gereifte in sich selbst war, die ihm vorgezeichnete Linie einzuhalten. Den Aelteren, den Gelehrteren, den in Casuistik und Dialektik geübten, geriebenen Gegnern gegenüber, vor dem Weltmanne als Richter bleibt er derselbe seiner

[1]) Matth. 11, 2 f.; Joh. 7, 11 f. 40 f.; Matth. 27, 42 f. [2]) Matth. 16, 23; Joh. 11, 8 f.; Matth. 22, 16 f.; Mark. 1, 36 f.; Luk. 9, 51 f.; Joh. 7, 3 f.; Matth. 12, 38 f. Vgl. den anschaulich gemachten Abstand von der schwankenden öffentlichen Meinung Matth. 11, 16 f. [3]) Joh. 3, 2; vgl. Luk. 7, 36 f.; 4, 28—30; Joh. 7, 45 f.; 18, 5 f. [4]) Vgl. wie erfolglos Nikodemus warnt Joh. 7, 48 f., gegen Jesum ungerecht zu verfahren und wie erfolgreich Gamaliel rät, den Aposteln gegenüber an sich zu halten Apg. 5, 34 f. [5]) Joh. 13, 13. — Matth. 4, 18 f.; Joh. 1, 37—52; Mark. 3, 13; Matth. 9, 9; Luk. 9, 57 f.; Mark. 10, 32; Joh. 11, 16. [6]) Matth. 11, 16 f. [7]) Joh. 6, 69; 10, 36. — Phil. 2, 7 *σχήματι εὑρηθεὶς ὡς ἄνθρωπος.*

gewisse Charakter und Geist, und niemanden ist es gelungen, sich oder andre dem Eindrucke seiner Ueberlegenheit zu entziehen, so lange er sich nicht auf das bloße Leiden zurückzog.

Allein es ist noch mehr zu sagen. Im Drange der Lebensarbeit hat er keiner Krücke einer ihn umfassenden religiösen oder sittlichen besondern Form bedurft. Er hat ihrer ebensowenig schon in seiner Vorbereitung bedurft. Der „Zimmerer, des Zimmermanns Sohn" war weder Nasiräer noch hat er sich in die Wüste zurückgezogen. Unter den gewöhnlichen Bedingungen seiner Volks- und Zeitgenossen ist er aufgewachsen, nur abseit vom gelehrten Bildungsgange und von den Gefahren des Reichtumes und der heidnischen Cultur. Wenn man gesagt hat, ihm sei die „relativ beste" Erziehung von Menschen zuteil geworden, so könnte man das mit Rücksicht auf eine gewisse Ueberlegenheit der jüdischen Sittlichkeit sagen; indes Jesu Beurteilung seiner Volksgenossen erinnert doch daran, daß „relativ" ein sehr euphemistischer Ausdruck für die hier zu machende Einschränkung sei. Was wir aber von den Familiengliedern erfahren, unter denen Jesus aufwuchs, selbst von seiner Mutter, das erweckt von seiner Erziehung nicht die Vorstellung, daß sie über den Durchschnitt hinauslag; sie mußte zum guten Teile Mißerziehung sein und also zur Versuchung für ihn werden, wie sie das uns allen ist und wird; für ihn wird sie vornehmlich unter den letzten Gesichtspunkt gerückt sein. Auch die Nazarener sind ganz von der Art der „Zeichen fordernden" Juden, die sich eine Weile an der Sonne wärmen und in ihrem Lichte tanzen und spielen wollen. So muß man denn notwendig von dem gewordenen Mann auf den werdenden Knaben und Jüngling zurückschließen. Es hat Gott gefallen, über diese Werdezeit den Schleier der Vergessenheit zu decken; vergeblich versuchen wir es, uns ein solches Werden vorzustellen, ein religiös-sittliches Gehenlernen, welches von dem unsren inhaltlich so völlig verschieden gewesen sein muß. Nur eines wird uns zweifellos erscheinen. Selbständig in der Wahl seiner Nährstoffe für das innere Leben, selbständig in der Führung seines persönlichen Ganges, selbständig bei aller Unterthänigkeit unter Eltern und unter Volksordnung und Sitte, Herr seiner selbst den mächtigsten Einflüssen auch der Pietät gegenüber muß derjenige gewesen sein, der so rein und reif in die öffentliche Arbeit am Gemeinschaftsleben hineintritt, sie mit sicherer Hand angreift und ohne Schwanken durchführt. So selbständig wird und lebt ein Mensch nur in seinem Gotte; das wissen wir, eben

Dank ihm! Man wird nicht zweifeln, diese Selbständigkeit aus seinem ursprünglichen Sonderverhältnisse zu seinem Vater abzuleiten. Ist das in diesem „eignen Sohne Gottes" wirksam gewesen und zwar von Anbeginn seines erwachenden Bewußtseins in der Art, wie der Geist des Sohnes in den Adoptierten zeugt und offenbart und treibt,[1]) dann läßt sichs verstehen, daß das reine Gefäß sich mitten unter dem Aergernisse, das ja in der Welt kommen muß,[2]) von seinem innersten Mittelpunkt aus mit dem „Willen des Vaters" erfüllte[3]) und keiner Einwirkung derer, die arg sind,[4]) Raum gab. Jeder Schritt nun zu dieser Erfüllung und Festigung erweiterte den Abstand seines inneren Wesens von seiner ganzen Umgebung. Hat er sie das nicht empfinden lassen, so muß sein Weg, auch ehe er ihn an den Jordan führte, ein unaufhörliches Sicherniedrigen gewesen sein. Haben doch, die mit ihm verkehrten, nichts an ihm gespürt, was etwas Besondres für die Zukunft verhieß oder beanspruchte. Und vergeblich wird man trachten, das zu verstehen, wenn man nicht mit Paulus diese Selbsterniedrigung als die Wirkung der vorangehenden Selbstentäußerung erkennt. Der in dieser wirksame Entschluß ist die spannkräftige Triebfeder für die unentwegliche Durchführung jener Selbsterniedrigung aus dem innersten Herzen heraus und bis in die unscheinbarsten Erweisungen der zarten Nächstenliebe hinein.[5]) Wem der herabsteigende Sinn, dem die Liebeshingabe näher liegt als die Selbstdarstellung und Selbstgeltendmachung, das erwachende Bewußtsein erfüllt, an dem prallt die seit Adam nie überwundene Versuchung machtlos ab, die Versuchung zum „kleinen Gott der Welt". Bei ihm war die Demut Natur, nicht gewaltsam angekünstelte Virtuosität. Deshalb verträgt sie sich so vollkommen mit jener Würde, die sich nichts vergibt, wenn es sich nicht um das Dienen handelt.

Unter solcher Lebensarbeit hat Jesus den Umgang mit seinem Vater in der Schrift geübt, von dem man die Spuren und den Ertrag in der Ueberlieferung von seinen Reden erkennt. Wenn er sie trotz

[1]) Röm. 8, 32; Gal. 4, 4—6; Röm. 8, 14—16. [2]) Matth. 18, 7. [3]) Joh. 4, 34; 5, 19; 6, 38. 57. [4]) Matth. 7, 11. [5]) Petri Schwieger, das Mahl bei Levi, der Besuch des Zakchäus, Bartimäus. Es sind dabei die Anlässe und Einleitungen in das Auge gefaßt, nicht die auch folgenden Wunderhandlungen. Man darf dann auch an die Behandlung des Simon und der großen Sünderin, die Aufnahme der Mütter mit den Säuglingen, an die bethanischen Schwestern und das Mahl am Palmsonntag erinnern. Freilich gehört dieses, wenn etwas, in das Gebiet dessen, worin es kein mechanisches Messen gibt. Schließlich wird das Fußwaschen dahin deuten, vgl. Joh. 13, 10 mit Luk. 7, 44.

einem Rabbinenschüler kennt, so weiß er auch, daß eben diese sie nicht recht zu lesen verstehen, weil ihnen dazu die Vertrautheit mit Gott fehlt.[1]) So konnte ihm der Grundzug dieses Buches sich erschließen, wenn es alle Menschen und Verhältnisse nur nach ihrem Verhältnisse zu dem kundgewordenen Gotte beurteilt und demgemäß sie unerbittlich, unbestochen und unverhüllt schildert, wie das auch weniger lautere Beurteiler als er mit Ehrfurcht bemerkt haben. Dieses Weltbuch ergänzte ihm den engen Gesichtskreis seines galiläischen Landstädtchens, hob ihn über die Grenzen des eignen Volkes hinaus und zeigte ihm die großen Züge der Schöpfung seines Vaters auch jenseit des beschränkenden Zaunes, in dem Israel geborgen war. Aber es bestätigte ihm auch die Hoffnung seiner Zeitgenossen auf den, der da kommen soll. Eine Lebensführung wie die seine, von seinem Auftreten ab seines Ausganges durchaus gewiß und dem entsprechend gestaltet, sieht nicht danach aus, daß ihre wichtigsten Entscheidungen unter überraschenden Antrieben von außen gefaßt seien. Darum werden die Tage am Jordan ihn auch nicht mit der messianischen Frage überholt und zum messianischen Entschlusse fortgerissen haben. Hat er von andern gefordert, die Zeichen der Zeit zu deuten, so wird er es auch selber verstanden haben.[2]) Und vielleicht, daß ihm die wuchernde Apokalyptik wie die Vorbotin der Frühlingswetter erschien; der Prophetenschüler hat die Gerichtsgedanken gewiß nicht erst über den Erfahrungen an der eignen Person gefaßt. Die Leser des ersten und dritten Evangelisten vermissen wohl in seinem Munde einen ausdrücklichen Rückweis auf seine Abkunft aus dem Hause Davids. Und in der That, wo er davon spricht, braucht er solche Wendung, daß man meinen konnte, er wisse nichts davon oder wolle nichts davon wissen.[3]) Dem gegenüber steht das unangefochtene Zeugnis der Ueberlieferung, daß er seinen Jüngern für den Davidssproß galt.[4]) Und wenn er während seiner Lehrthätigkeit nicht wollte, daß diese Bezeichnung unter seiner scheinbaren Billigung auskäme, so liegt das nur auf derselben Linie, wie die sonstige Zurückhaltung rücksichtlich der Messianität; sobald dieser Zweck wegfällt, nimmt er die Begrüßung unbedenklich an.[5]) Deshalb schließt sein Verhalten nicht aus, daß er aus der Weissagung von dem Schoß aus Isais Wurzel seine Anregung empfangen

[1]) Joh. 7, 15; 5, 37 f.; Matth. 22, 29. [2]) Luk. 12, 54 f. (Matth. 16, 1 f.); Matth. 24, 32 f. [3]) Matth. 22, 43 f. [4]) Röm. 1, 3; 15, 12; 2. Tim. 2, 8; Apg. 2, 29 f.; 13, 22—37, 15, 16; Apok. 5, 5; 22, 16; Ebr. 7, 14, — der Kindheitsgeschichten zu schweigen. [5]) Matth. 9, 27 f.; 15, 22 f.; 20, 30 f.; 21, 9. 15. 16.

hat. Nur daß ihm seine Gottessohnschaft allzeit das erste vor der Messianität war und blieb; daher konnte er die Rätselfrage aus Psalm 110 stellen: so denn David ihn seinen Herrn heißt, wie ist er denn sein Sohn? Und vollends gingen seine Gedanken von denen seiner Umgebung ab, wenn er sich in die Reden von dem leidenden Knechte Gottes vertiefte; an sie aber erinnert er selbst von Anfang seiner Lehrthätigkeit bis an ihr Ende.[1])

Solchen Schatz im Herzen, mit dieser Uebung in Versuchungen und ihrer Ueberwindung, so heimisch in der von den Vätern überkommenen Offenbarung und so selbständig innerhalb der theokratischen Gängelung tritt Jesus von Nazareth in den Gesichtskreis der bekundeten Geschichte und des gepredigten Zeugnisses. Sein erster Schritt aber ist nicht die messianische Proclamation. Vor dem Signale des Vorläufers weicht er in die Wüste und kehrt nach Galiläa zurück, woher kein Prophet, nichts Gutes kommen kann.[2]) Sein erster Schritt ist vielmehr am Jordan der schlichte, aber entschlossene Verzicht auf jede Sonderstellung innerhalb des Gottesvolkes.[3]) Wenn aber darauf sein Vater ihn in seiner Anerkennung ausdrücklich besonders stellt, so liegt darin für ihn zugleich ein Auftrag. Wie Jesus diesen Auftrag verstanden hat, das erkennt man aus seinem Verhalten, und das hat das Zeugnis seiner Zwölfe der Welt unauslöschlich in dem Propheten Galiläas vorgemalt. Daß der Messias seinen Anspruch in der heiligen Stadt erheben und durchsetzen müsse,[4]) daran hat auch Jesus nicht gezweifelt; das hat er ja bei seinem Gange zum Kreuzigungspassah gezeigt. Wenn er vorerst seine öffentliche Wirksamkeit fast ganz auf Galiläa beschränkt, dann ist das zwar nicht die Abweisung messianischer Aufgabe; daran erinnert der erste Evangelist mit seiner Anführung aus Jesaja.[5]) Freilich jedoch liegt darin die Absicht, als Gottes Gesendeter vorerst ohne messianischen Anspruch aufzutreten. Er bringt das Wort Gottes und kommt, ausgerüstet mit göttlichen Gaben, um ihn als den Boten Gottes auszuweisen. Er kommt als der Knecht Gottes. Nicht was er sei, danach soll man fragen, soweit seine erste öffentliche Wirksamkeit Erfolg hat,

---

[1]) Man könnte daran erinnern, daß er die Leute annahm, welche zu ihm als zu dem Lamme Gottes kamen Joh. 1, 29—40; — Luk. 4, 17 ff.; Matth. 11, 5; 26, 24; Luk. 22, 37. Wie die Berufung auf die γραφαί zu verstehen sei, dürfte aus den lehrenden Schriften zu erheben sein; da wird man die Nachwirkung von Luk. 24, 27. 42 f. zu erkennen haben. [2]) Joh. 7, 41. 52; 1, 47. [3]) Vgl. S. 123 f. [4]) Joh. 7, 3. [5]) Matth. 4, 12 f.

sondern was er bringe, nämlich wie alle Propheten bis auf Johannes das Wort Gottes.[1]) Gottes Botschaft zu verkünden ist am See Genezareth sein Geschäft. Dem Täufer nimmt er das Losungswort aus dem Munde: das Reich Gottes ist herbei gekommen. Er legt es weiter aus in freundlicher Ladung zu den Gütern, worin alle Verheißung ihre Erfüllung finden wird; doch auch und zwar ausführlicher in Verschärfung und Vertiefung des unvergänglichen Gesetzes. Dazwischen grollen die Donner eines in die Herzen treffenden Gerichtes über einzelne und über ganze Gruppen. Zwar spürte man dabei durch, was er seinen Jüngern insonderheit dann ausgesprochen hat, daß in ihm dasei, was über alle frühere Gottesmänner und ihren Besitz weit hinausliege.[2]) Dieser unmißverständliche Anspruch und die Freiheit seiner Prophetenthätigkeit gegenüber den überlieferten Satzungen bedingten den sich erbitternden Hader der Volksführer wider den „Verführer". Die Massen fluteten unter seiner Predigt ab und zu. Es kam die Zeit, da er seinen Sinn ihnen vorwiegend in Bilderrede darthat, zugleich verhüllt und doch den Sinn fesselnd mit ihrem Rätsel und im Gedächtnisse haftend auch da, wo die Samenkörner seiner Spruchrede auf harten Boden fielen. Auf allen diesen Wegen handelt er in der Vollmacht seines Vaters, als sein offenbarender Vertreter.

Ueber diese Vollmacht weist er sich aber aus durch seine Werke. Sie in ihrer Unerhörtheit gehören zum Kennzeichnenden dieser neuen Lehrweise; so sehen die Leute und so sieht er sie an.[3]) Wann er sie thut, empfängt er sie von dem Vater, wenn auch der Gebetsverkehr darüber sich meistens im Verborgenen vollzieht. So ist es der einfache Ausdruck seines unbegrenzten Vertrauens zum Vater, der Zuversicht zu der ihm übertragenen Aufgabe, daß die Versuchung ihm gar nichts anzuhaben vermag, des Vaters Macht einmal ausnahmsweise in den Dienst seines Bedürfnisses zu fordern; vollends liegt ihm ihr Gebrauch für die Erregung leeren Aufsehens fern. Kein Wort hat er für Herodes, als er ihn durch Schaustellung günstig stimmen soll;[4]) das war auch eine Wiederholung der Versuchung auf der Tempelzinne. Schaustellungen also sind seine Wunder nicht. Dienstleistungen sind sie in der Not Gebundenen; nur in seltnen Fällen stellt er die Dinge auch sonstwie in den Dienst seiner Berufserfüllung. Allerdings gelten

[1]) Luk. 4, 18. 43; Matth. 13, 3 f.; 11, 5; Joh. 8, 25. [2]) Matth. 13, 16. 17; 11, 11—15; vgl. Luk. 16, 16; Joh. 6, 32 f. [3]) Mark. 1, 27; Joh. 3, 2; 9, 16. 31.32; Matth. 11, 5 f.; Luk. 4, 18 f.; Joh. 5, 36 f.; 14, 10 f. [4]) Luk. 23, 8. 9.

sie ihm als Zeichen für die Stunde, die in Gottes Zeitordnung geschlagen hat, wie er dem Täufer sagen läßt und den Nazarenern sagt. Er bringt sie nicht — so oft man ihn auch dahin mißverstanden hat — als eine neue Welteinrichtung, mit der das Uebel schwinden soll. Nicht bloß sein Leiden, auch für seine Jünger hat er den Druck der Uebel besonders reichlich vorausgesagt.[1]) Doch in ihrer Fülle machen die Wunder den Eintritt des ἐνιαυτὸς δεκτός sichtbar. Indem dieser Gottesbote sie übt, bringt er nicht den vergeltenden Gott zur Anschauung, sondern den Vater der Barmherzigkeit.[2]) Wenn der Herr auch Glauben von denen fordert, an denen er Wunder thut, so weist er sie mit ihrem Danke doch von sich selbst auf Gott.[3]) So werden die Wunder zu Zeichen. Sie üben das Herz, auf den zu schauen, ohne den kein Haar von unsrem Haupte fällt.[4])

Als Wunderthäter trägt Jesus in aller Unbesinnlichkeit und Zuversichtlichkeit seines Thuns doch nicht den Besitz von Allmacht vor sich her; ebensowenig hat er Allwissenheit beansprucht. Den künftigen Entscheidungstag weiß auch der Sohn nicht.[5]) Geistliche Herzenskunde und gelegentlicher Fernblick nach Zeit oder Raum gehören in den Umfang besondrer Ausrüstung für Knechte Gottes.[6]) Wer in den Schriftweissagungen das Programm seines Geschickes kennt und sich ringend unter die besondre Gestaltung seiner Lebensaufgabe beugt, bewegt sich nicht in dem durchsichtigen und kalten Aether des zeitlosen Gottesgedankens.

So stellt sich der einzige Gottes Sohn klar und entschlossen in die Aufgabe und in die Schranken eines prophetischen Gottesknechtes hinein, wie er sich immer wieder bereitwillig einer Beurteilung seiner Lehre und seines Verhaltens nach dem längst kundbaren Gotteswillen unterstellt.[7]) Er bescheidet sich, den offenbaren Gott vollkommen in den von diesem Gotte geschaffenen geschichtlichen Formen zu vertreten.

Der Prophet Galiläas bietet sich allem Volke an. Er hat nicht darauf gerechnet, dergestalt das ganze Volk zu gewinnen; das ist sonst nachgewiesen.[8]) Der Gesichtspunkt „zum Zeugnis über sie" gilt den

[1]) Matth. 5, 10 f.; 10, 16 f.; Mark. 10, 30; Matth. 20, 23; Kp. 24; Joh. 16, 1 f. [2]) Matth. 9, 12. 13; vgl. 5, 45 f. [3]) Matth. 8, 4; Luk. 17, 16 f.; Joh. 6, 11; 11, 11; Mark. 8, 6. [4]) Matth. 10, 29—31; 8, 23 f.; 14, 24 f. [5]) Matth. 24, 36. [6]) Joh. 2, 24. 25; 1, 43. 48 f.; 6, 70; Matth. 9, 4; vgl. Apg. 5, 1 f. [7]) Joh. 5, 39; 7, 16 f. [8]) Vgl. „Das Sterben Jesu" S. 159 f.

„Heiden" erst, nachdem er dem „Volke" gegolten hat.[1]) Deswegen ist auch sein Leben nicht in diese Prophetenwirksamkeit aufgegangen; es hatte zwei andre Seiten, in denen seine Person selbst viel stärker hervortreten mußte und konnte. Sie hängen mit jener zusammen und wachsen aus ihr hervor; deshalb können sie für die Betrachtung mit ihr zusammenfallen, wenn nicht jenes Heraustreten der eignen Persönlichkeit in ihrer vollen Bedeutung erfaßt wird. Die in seinen Wirkungskreis tretenden Massen sonderten sich in drei Gruppen. Es hoben sich unter fortgehender Sichtung ergebene Anhänger heraus; der Rest wird sich bekehren.[2]) Von Judäa her und dortselbst bildete sich eine erbitterte und entschlossene Gegnerschaft; es ist nicht zulässig, daß ein Prophet außer Jerusalem sterbe.[3]) Die Masse schwankt, bis sich — unter der Führung ihrer blinden Blindenleiter — an ihr das der Prophetie aufgetragene Verstockungsgericht vollzieht. Das ist die scheidende Wirkung, im tiefsten Grunde die seiner Person und nicht in demselben Maße die seines Wortes.[4])

Seine Jünger sieht er als die künftigen Träger des Gottesreiches an; indem sie andre werben, werden sie es ausbreiten. Die Sammlung seiner Anhänger aber vermittelte sich persönlich. Hatte er mit seiner Predigt die Gemüter erweckt, dann rief er die einzelnen. Wenn andre ungerufen kommen, so wird über den unbedingten Anschluß verhandelt.[5]) Die ihm folgenden Frauen haben etwas mit oder von ihm erlebt und hangen an seiner Person. So kehrt er denn auch fortschreitend diese Anhänglichkeit an ihn als die Hauptsache heraus. Ihn lieben, das entscheidet über das ewige Geschick.[6]) In ihm ist alles Erhoffte und Unerhörte erschienen. An dem, was er von seiner Bedeutung und Einzigartigkeit zu sagen hat, scheiden sich die echten von den falschen Schülern.[7]) Als es so weit ist, nimmt er ihnen das Bekenntnis zu seiner Messianität ab. Und nachher unter dem Zusammenbruche aller ihrer Erwartungen hält allein die Liebe zu ihm stand. Der Dienst zweier Herren macht unter dem Nahen der Wendung den Judas zum Verräter;[8]) in dem Verleugner dagegen und so in seinen Genossen und Gefährtinnen stirbt wohl die Hoffnung, aber der Glaube bleibt lebensfähig in der Gestalt

---

[1]) Matth. 24, 14; 13, 14 f.; Joh. 12, 37 f.; 9, 39 f.; 15, 22 f. [2]) Joh. 13, 18; 6, 70; 15, 16 f.; Matth. 7, 13. 14; 22, 14; Luk. 12, 32; vgl. Röm. 11, 5. [3]) Luk. 13, 33. [4]) Oben S. 133. 136. Joh. 9, 39 f. [5]) Luk. 9, 57 f. [6]) Matth. 10, 37 f.; 19, 27—30. [7]) Joh. 6, 60 f. [8]) Matth. 6, 19—24; Joh. 12, 6; Matth. 26, 14—16.

untilgbarer, wenn auch ohnmächtiger Liebe.[1]) Seine Person führt sie über Golgatha und Ostern zu Pfingsten. So hat er es gewollt und geleitet, und nicht etwa bloß sich anthun lassen, von ihrer Anhänglichkeit fortgetragen. Sein freundlichstes Ladewort ruft durchaus zu ihm selbst und weist auf seine Person zurück.

Aber an dieser Herausstellung seiner Person entbrennt auch der Haß seiner Feinde. Den Anfang dieses Herganges schildert in unvergänglicher Schlichtheit das 2. Kapitel im Markus. Länger konnte es nicht dauern, bis die patentierte Religiosität und Gottesfurcht über seinen Anspruch auf göttliche Vollmacht bei dem Urteil ist: „er lästert"; und schon nach dem Beweise, daß der Menschensohn Herr ist über den Sabbath, um wohlzuthun, gelangen sie zu dem Beschluß, ihn zu vernichten. Bei den Festreisen, im Mittelpunkte des Volkslebens, tritt er mit seiner Person und ihrer Bedeutung heraus, sobald er bekannt genug geworden, um den Gegnern Rücksicht auf die Volksbeliebtheit abzunötigen. Fortan kann ihn eine einfache Gewaltthat nicht wegfegen. Die scharfen Zusammenstöße bei diesen Gelegenheiten bereiten die Lage der Dinge für den entscheidenden Festzug vor.

Die Predigt vom Reiche Gottes hat nicht darüber im Dunkel gelassen, wie weit dieses Reich, wenn es kommt, von den verbreiteten Hoffnungen abstehen werde. Dahin weist der Universalismus der Ankündigung, dahin der Individualismus des angewiesenen Weges zum Eintritt und die Art, wie der Prophet zugleich die Gegenwart des Reiches in seiner unermüdlichen Seelsorge darstellt.[2]) Was ein Lehrer in Volksrede und Streitgespräch, in unvergeßlichem körnigem Sinnspruch und durchsichtigem anheimelndem Bilde; in herzgewinnendem Zuspruch, in ruhiger Sachlichkeit, aber auch in ergreifendem Strafwort; in anlockender Behandlung und in stetig aufsteigender Erziehung, in Beispiel und Einübung, mit scharfsichtigem einmaligem Zugreifen und mit seelenkundigem Anklopfen und Wiederklopfen, durch Gehalt und Gestalt musterhaft geprägten Wortes und durch den Achtung gebietenden und Anhänglichkeit erwerbenden Eindruck des eignen Seins und Handelns leisten kann — das ist gethan; es ist gethan für alle Zeiten; es kann und wird nicht vergessen werden. Es wird nachwirken, aber niemand

---

[1]) Luk. 24, 21 vgl. 1. Petr. 1, 3; Luk. 24, 32; 22, 31. 32. 40. 61. 62; Joh. 21, 15 f. [2]) Vgl. „der Menschensohn" S. 92 f. — Matth. 5, 20; 7, 13 f. 21 bis 27; Luk. 17, 21; Cremer a. a. O. S. 207; Matth. 12, 28.

wird es überbieten. Er ist der vollendete Prophet; dafür empfängt er abermal Zeugnis auf dem Berge, nun für seine Schüler. Die Worte des ewigen Lebens hat er nicht von ihm selber geredet, und der Vater thut, in ihm gegenwärtig, seine Werke. So kann man den Vater in dem Propheten und seinem ganzen Leben schauen. Das Fleisch gewordene Wort sendet sein Licht aus in die finstere Welt.[1])

So reich sich indes sein Inhalt hier auseinanderlegt, er ist doch damit nicht erschöpft. In seine Thätigkeit ist noch ein weiterer Zug hineingewoben, und den Einschlag dazu bemerkt man schon bei seinem ersten Schritt in die Oeffentlichkeit hinein. Er stellt sich ohne Vorbehalt für sein Ausnahmerecht in die Volksgemeinschaft, als er dem prophetischen Aufrufe zur Bereitung für das nahe Gottesreich folgt.[2]) Achtet man genauer auf die Spuren der unsichtbaren Grenzen, die er seiner Umgebung gegenüber zieht, so wird man bei ihm der Empfindung einer Selbstüberwindung gewahr. Es ist ihm nie wie uns schwer geworden, von seinem Vater zu reden und für ihn und seine Ehre einzutreten. Unter den ihm Nächsten zu bleiben, ist ihm aber schwer geworden; was muß erst von denen gelten, die er nicht erwählt hatte![3]) Aber nun ist er trotzdem aus klarem und tiefem Verständnisse heraus mit seinem zurechthelfenden Worte, mit seiner mächtig helfenden Hand, mehr noch: mit seinem mitempfindenden Herzen hineingetreten in alle unsägliche Not des äußeren Lebens, in alle Verstrickungen der Seelen in Sünde und Schuld, in die unentwirrbare Verwickelung dieser unzerreißbaren Elendsseile. Damit sich zu befassen, darin sieht er seinen Beruf, wenn er sich den Arzt heißt.[4]) Und während man ihn dabei beobachtete, empfing man den Eindruck, daß er vermochte mitzuempfinden mit unsren Schwachheiten.[5]) Nicht der triumphierende Zauberer war vor und unter sie getreten; sie hatten den Eindruck, daß er eine Last hob, die ihn drückte, und das hat sie an das Prophetenwort vom leidenden Knechte gemahnt.[6]) Den Eindruck aber empfängt man, weil seine Sympathie noch weiter in die Tiefe geht, wenn man ihren Ausdrücken folgt. Wenn sein Weheruf den unbußfertigen Städten gilt, so vernimmt man in ihm

---

[1]) Joh. 6, 68; 14, 9—11; 1, 9 f.; 8, 12. [2]) S. 123 f. [3]) Matth. 17, 17 Man wird darauf achten dürfen, daß dieser Seufzer nach der Verklärung laut wird Joh. 6, 70; 14, 28. [4]) Matth. 9, 12. 13. [5]) Ebr. 2, 17. 18; 4, 15. [6]) Matth. 8, 14—17.

nicht nur den Erzklang des Strafgerichtes. Eben dieses muß er auch der Stadt des großen Königs und ihren Töchtern ankündigen; aber er thut es unter Thränen und mit einem ergreifenden Tone des Schmerzes.[1]) Der bittere Ernst der Entrüstung bleibt für die aufbehalten, welche mit dem Ansehen der bisherigen Offenbarung bekleidet, sich zwischen das Volk und die Sinnesänderung stellen.[2]) Also ist es noch eine tiefere Bewegung als die edle Erregung des Bußpredigers, mit der er durch sein Volk und Land wandert. Zunächst hat er es mit diesem Volke und seinen Kindern zu thun; aber sein Wehe ging doch nicht nur auf seine Volks- und Zeitgenossen, vielmehr auf die ganze Welt und sie sieht er dem Gerichte verfallen.[3]) Hatte er nichts anders zu thun als zu bezeugen, zu strafen und zu beklagen, was unterschied ihn von dem Täufer? Etwa nur eine Sentimentalität, die auf die herbe Würde eines Gottesboten verzichtete! Und wo blieb das genahete Gottesreich?[4])

Beim Rückblick auf den ganzen Gang Jesu — und dabei tritt freilich immer zuerst und zumeist der Todesgang in den Gesichtskreis — ist bei seinen Zeugen seine auf sich selbst verzichtende Hingabe stets im Vordergrunde. Wo es gilt den eignen Vorteil gegen den der andern zurückzustellen, wird der Heiland ihnen Vorbild und zeigen sie ihn als solches. Nicht auf das Eigne sehen, nicht sich selbst zu gefallen leben; armgeworden sein, um uns reich zu machen.[5]) Und wird das alles über den Anfang seines menschlichen Lebens hinauf verfolgt, so wird es auch nicht bloß in seiner Spitze, nämlich im Todesleiden erkannt worden sein. In seinem ganzen Gange sehen seine Glaubenden ein Sichherablassen. Wenn er nicht nur Fleisch und Blut mit uns gemein hat, sondern auch an dem Geschicke derer Anteil nimmt, die ihr ganzes Leben durch Furcht des Todes Knechte sein müssen, so lautet das staunende Urteil dazu: er schämet sich nicht, ihr Bruder zu heißen.[6]) Man spürt es, daß hier ein Abgrund zu überbrücken, ein innerer Widerstand zu überwinden war. Empfinden diesen Abstand alle, welche ihn lieben, auch ohne ihn gesehen zu haben[7]) — wie muß er ihm selbst spürbar gewesen sein! Bei dieser Arbeit, sich ohne Rückstand in die Lage der Adamskinder, in ihren

---

[1]) Matth. 11, 20 f. (5, 35); Luk. 19, 41 f.; Matth. 23, 37 f.; Luk. 23, 28. [2]) Matth. 15, 14 f.; 23; Luk. 7, 29. 30. [3]) Matth. 18, 7 f.; Kp. 24. [4]) Luk. 16, 16; Matth. 11, 11—14. Vgl. V. 14 mit 17, 10 f.; 17, 3 mit Luk. 9, 31. [5]) 1. Kor. 10, 32—11, 1; 2. Kor. 8, 9 (vgl. Röm. 5, 15); Röm. 15, 3 f.; Phil. 2, 5 f. [6]) Ebr. 2, 11. 14—17. [7]) 1. Petr. 1, 8.

von den Folgen der Sünde mitbedingten Lebensstand [1]) hineinzugeben, hat man ihm abgemerkt, daß er den Gehorsam noch auszulernen hatte an dem, das er litt.

In der Prophetenthätigkeit geht seine Sendung nicht auf. Ja, soweit die Ausrichtung des Prophetenberufes unvermeidlich zur richterlichen Scheidung innerhalb des Volkes und der Menschheit führt, ist sie nicht seine eigentliche Aufgabe.[2]) Er ist gekommen, um zu dienen, und zwar nicht mit dem Worte zumeist, sondern mit der That und mit dem Leben. Eben dieses Dienen gibt seiner Person den unersetzlichen Wert für die Jünger; darum haftet ihr Leben an der Zugehörigkeit zu ihm.[3]) Und so ist es, weil seine Gemeinschaft mit ihnen, wie auch sie immer besser verstehen gelernt haben, nicht die selbstverständliche Teilnahme am Menschenlose war. Er hat sich immer neu und immer tiefer dabei in etwas hinein zu leben gehabt, das ihm fremd war und widerstand bis zu der Versuchung hin, sich seiner zu entschlagen. Voll herausgetreten ist das für die Jünger und für alle Folgezeit in seinen letzten Tagen, weil er damals mit seinen Freunden auch sein Innerstes teilen wollte. Deshalb weist man vornehmlich auf die Geschichte von Gethsemane, wenn man von einem Werden Jesu handelt. Man hat ganz recht. In dem Stücke seines Auftrages, an dem er dort arbeitete, ist er geworden und hat er noch lernen müssen. Es war die Aufgabe, ein bloßer Mensch zu sein und zwar ein Mensch mit dem Gepräge des Fleisches, das ihm die Sünde gegeben hat,[4]) mit uns wie wir und „für viele“. So hat zuletzt den Verstummenden der ungerechte Römer der Menschheit gezeigt.[5]) Da kommt der Gehorsam des einen Menschen [6]) bis vor die letzte Stufe herab. Indes dieses Werden beschließt sich nicht in das letzte Ringen, es muß mindestens begonnen haben, als er die Warnung des Jüngers vor dieser Bahn des Gehorsams versuchlich empfand.[7]) Den unreifen Schülern hat der Meister sein Fortschreiten und Ringen nicht bekannt. Ein Versuch es zu verstehen wird die Anknüpfung von jenem in das Licht gestellten letzten Punkt aus rückwärts suchen. Nicht an Einsicht hat der Gottessohn zu lernen gehabt, sondern mit dem Willen. Ueber das ihm gesteckte Ziel hat er nicht geschwankt, in betreff der Mittel schienen sich ihm andre Möglichkeiten zu bieten. Das Ziel war nicht das letzte voll-

---

[1]) Röm. 8, 3. [2]) Joh. 12, 46 f. faßt jedenfalls kurz zusammen, was zuvor von Jesu bereits gesagt ist. [3]) Matth. 20, 28; 16, 25 f. [4]) Röm. 8, 3; vgl. Cremer a. a. O. S. 708. [5]) Joh. 19, 5. [6]) Röm. 5, 19; Phil. 2, 8. [7]) Matth. 16, 23.

kommene Zeugnis vor dem Einbruch des Gerichtes, vielmehr die Rettung des Verlorenen. So tritt er mit seinem Evangelium vom Reiche, mit dem ἐνιαυτὸς δεκτός zwischen den Heroldsruf des andern Elia und die Erfüllung seiner Gerichtsweissagung. Freilich ist die Axt an den Baum gelegt, aber es gibt noch Aufschub.[1]) Der Vogel kann noch nach seinen Küchlein rufen. Auch sein Prophetenruf jedoch wird unabwendbar zur Verstockung.[2]) Er erlebt es, wie das Urteil zur Verdammung ausschlägt und auch die Erfüllung des Gesetzes nur dient, die Uebertretung zu mehren.[3]) Der Bote Gottes hat in seiner Predigt nichts von dem Gerichte Gottes abdingen dürfen und wollen. Seine Prophetie geht wie die des Täufers in das Gericht aus. Wo hat er die Spuren gesehen, die aus dieser Verknotung herausführen, zu der Loskaufung, in der doch das Gericht zum Sieg kommt?[4])

Die Antwort liegt in der Weissagung von dem stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes. Ist sein Dienen als solches für alle vorbildlich, auch in seiner äußeren Erscheinung nicht unvergleichlich,[5]) so vollzieht sich doch in diesem Vorgange etwas, was ihn zu einem unvergleichlichen und durchaus einzigartigen macht, nämlich dieses, daß er darin vermag, was sonst kein Bruder für den andern thun kann.[6]) Derselbe Unterschied von uns bedingt, daß er nicht als Adamskind unter das Gericht fällt, sondern als Gottes Sohn selbst unter das Gericht treten und vom Vater zur Sünde gemacht werden muß, als unser Vertreter, nicht als unser Bruder.[7]) Dieses Treten unter das Gericht hat der Christenheit bis zu unsren Zeiten ebenso befremdlich als anbetenswert gedäucht; unsrem „anthropocentrischen" Geschlechte will es selbstverständlich erscheinen. An der Hand der Evangelien läßt es sich nur voll darstellen, wenn man aus ihnen lernt, daß der Herr selbst seinen Lebensweg in seinem besondern Ausgange nicht nur auf seinen Abschluß hinauslaufen, sondern in ihm erst zur Erfüllung seines Zweckes gelangen sah. Sein Gang zuvor war, in der unvergänglichen Sprache des Erlebens und Handelns, die Ueberführung davon, daß jener Ausgang allein der Welt das Leben bringen konnte.[8])

---

[1]) Luk. 3, 9; 13, 6 f. [2]) Luk. 13, 34. 35. [3]) Röm. 5, 18—20. Vgl. Joh. 15, 22 f. mit Röm. 4, 15. [4]) Matth. 20, 28; 12, 17—20. [5]) Matth. 20, 28; Joh. 13, 13 f.; Matth. 20, 23; 16, 24. [6]) Matth. 20, 28 vgl. mit 16, 26 und Ps. 49, 8. 9. [7]) Der „Heiligende", welcher „sich nicht schämet, sie Brüder zu heißen", ist ja der mit der Absicht in die Welt Gekommene, die Heiligung durch sein Leibesopfer ein für allemal zu vollbringen Ebr. 2, 11; 10, 5—10. [8]) Joh. 6, 51 f.

Diese Zweckbeziehung zur Einsicht zu bringen, versuchen die folgenden Abhandlungen. Eine solche Betrachtung scheint vielleicht der Fülle des geschichtlichen Stoffes der Evangelien nicht gerecht zu werden; soll in der That nun doch wieder dieses alles hinter der großen Passion zurücktreten? soll es für uns keinen selbständigen Wert haben, was wir von unsrem Herrn vernehmen? Diesen Fragen liegt ein Mißverständnis zu grunde. Wenn wir in ihm, wie er unter seinen Jüngern wandelte und wie sein Paraklet ihnen sein Bild in der Erinnerung lebendig machte und bewahrte, den Vater schauen dürfen, so faßt sich diese Erkenntnis freilich darin zusammen, daß Gott die Liebe sei, und diese Erkenntnis haben die Apostel und durch sie die Kirche vornehmlich und überwältigend an Jesu Lebensausgang erschaut.[1]) Trotzdem hätten die Jünger das auch schon vorher schauen können und haben es hinterher aus der Thatenschrift dieses Lebens zu lesen und andern zu deuten vermocht.[2]) Es ist ein Leben, zwar aus einem Guß in einem tiefsten Zuge, aber ein reiches Leben, in dem sich die Fülle der Liebe aller Enden auseinanderlegt.[3]) Keine Besorgnis deshalb, daß das Einzelne und das Einzelnste an Wert und Bedeutung verlieren könne, wenn man jenen Grundzug, jenes Hingeben des Sohnes an die Welt fest im Auge behält. Ueberdem sei daran erinnert, daß hier nach einem bestimmten Gesichtspunkt untersucht wird; es handelt sich ja um die Versöhnung der Welt mit Gott. Es ist aber, wie immer weiter erhellen wird, eine unbiblische Einseitigkeit, wenn man Bedeutung dafür nur dem Tode Christi beimißt. Die Linie der Betrachtung, auf welche uns die Selbstbezeichnung „der Menschensohn" leitet, läuft auf die Gewißheit der Erhöhung hinaus; so betrachtet, ist der Tod nur Voraussetzung und Durchgang. Schon dadurch ist jene Einseitigkeit selbst unter diesem Gesichtspunkt ausgeschlossen. Auch an dem Demutsgange des prophetischen Gottesknechtes jedoch sieht man die Linien auf das Ziel von Auferstehung und Erhöhung hinführen; es bedarf aber sorgfältigeren Nachgehens, um das deutlich und gewiß zu machen.

---

[1]) 1. Joh. 4, 9. 10; vgl. 5, 6 f.; Röm. 5, 5 f.; 8, 31—9. [2]) Joh. 14, 9; 13, 1 f. [3]) D. sog. histor. Jes. 2. A. S. 91 f.

Das Sterben und Auferstehen unsres Herrn und Heilandes nach der Schrift.

I. Sein Sterben und Auferstehen im Lichte seiner Verkündigung und seines Lebens.

1. Sein Sterben.

Wenn wir uns anbetend in die volle Erkenntnis dessen vertiefen was uns Christen durch den Tod unsres Heilandes, des Gottes- und Mariensohnes, zuteil geworden ist, dann schauen wir auf dieses sein Erlebnis zurück; wir sehen auf sein Sterben von dem Erfolge aus, sozusagen von hinten. Die Aufgabe, welche diese Stunde stellt, ist eine andre. Wie sieht sich das Sterben unsers Heilandes an, wenn wir verfolgen, wie er diesem Sterben entgegenging? Wie sieht es sich sozusagen von vorne an, von jener Stunde her, als er hineintrat in dieses Leben, dessen Fußtritte von Segen triefen? So fragen wir heute.

Ist das nun nötig, ist das förderlich für uns? Wird nicht an jedem Karfreitag, in jeder Passionszeit vor uns ausgebreitet, was Heilsames in dem Leiden unsres Herrn für uns liegt? Warum das, worauf wir eine längere Zeit des Kirchenjahres verwenden, in der kurzen Stunde eines Vormittags vornehmen und behandeln? Es wird nur dann ein Recht haben, wenn wir das unter einem besondern Gesichtspunkt und zu einem ganz besondern Zwecke thun.

Wie urteilt nicht bloß die Welt, wie urteilt das, was sich Christenheit nennt, vielfach über dieses Sterben Christi und seine eigentliche Bedeutung? Wundern wir uns nicht, daß die Urteile nicht einhellig

sind! Als der Herr am Kreuze verblichen war, da stand unter ihm ein heidnischer Soldat und sagte: „Fürwahr, dieser ist ein frommer Mensch gewesen“.[1]) Diese Anerkennung seiner Frömmigkeit nach dem Urteil eines Heiden ist noch heute sehr weit verbreitet; aber auch nicht mehr. Es standen andre unter dem Kreuze, die schlugen an ihre Brust und gingen heim Luk. 23, 48. Daß sie etwas andres gethan hätten, als an ihre Brust geschlagen, davon berichtet das Evangelium gar nichts; sie waren gerührt, und dabei blieb es. Es standen auch noch andre von ferne; das waren die Jünger; die gingen nach Hause und waren verstürzt und betrübt bis in die Tiefen hinein und sagten: wir hoffeten; und weiter, als daß ihre Hoffnung tot war, brachten auch sie es nicht.[2])

So hat man, als Jesus ausgeatmet hatte, über seinen Tod geurteilt und sich zu demselben gestellt, ohne die Erleuchtung durch den heiligen Geist. Und nun gehen dieselben Urteile so fort durch die Christenheit, d. h. durch die Menschheit, die von Christo erfahren hat und immer wieder von ihm erfährt. Einer aber, auf den Tausende, ja Millionen in unsrem Volke mehr hören als auf die Jünger Jesu, der zweifellos der reichstbegabte Dichter unsres Volkes ist, Goethe, hat in Erinnerung an das Sterben Jesu gesagt: „Jeden Schwärmer schlagt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre, kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne ein Schelm.“ Solche Urteile werfen wir weit weg, wo wir uns auf seinen Namen hin versammeln. Aber wir sollen uns, wo wir so beieinander sind, gegen solche Aeußerungen, die durch unser Volk hindurchgehen und unser Volk verführen und verderben, nicht die Ohren verkleben, sondern wir sollen Ohren dafür haben. Denn wir sollen eine Kriegerschar sein, die in seinem Namen auszieht, und die muß ihre Feinde kennen.

Es urteilen auch nicht alle so giftig und so voll Haß, wie jenes Urteil Goethes lautet, sondern nun kommen begeisterte Schwärmer und sagen: „Es ist gemein; was lebt, muß sterben!“ Jesus hat gelebt, also mußte er auch sterben; das ist nichts Besondres. Wie er gestorben ist, das ist sehr erbaulich; er ist gestorben als ein tugendhafter, als ein vollgerechter, als ein mutiger, als ein herrlicher, edler Mensch. Das haben andre auch gethan; wenn ihr aus diesem Sterben etwas so Besondres macht, so können wir davon nichts erkennen und nichts finden. Ist das gleich eine Schändung des Heiligen, wenn so über das

---

[1]) Luk. 23, 47. [2]) Luk. 24, 19 vgl. 1. Petr. 1, 3.

Sterben Jesu geredet wird? ist das ein Frevel? Wir empfinden es tief und schmerzlich; aber Jesus selber hat gesagt: „Wer etwas sagt gegen des Menschen Sohn, dem kann es vergeben werden.“ [1]) Vergessen wir nicht, daß all den Leuten vergeben wird! Und unsre Liebe soll uns dazu bringen, sie davon zu überführen, daß sie irren. Wie überführen wir sie? Nur wenn wir uns zuerst selber hineingründen in das Wort.

Von wem haben wir das Verständnis für das Sterben unsres Heilandes? Von seinen Aposteln. Woher haben sie das Verständnis? Wir kommen darauf zurück: sie gewannen es erst vom heiligen Geiste. [2]) Aber als der heilige Geist zu ihnen kam, da waren sie doch bereits von ihrem Herrn und Meister daraufhin erzogen, daß sie ihn empfangen könnten. Diese seine Erziehung darauf hin, daß man verstehe, was sein Sterben den Jüngern, was es uns, was es aller Welt sein sollte, wollen wir in dieser Stunde mit ihm durchmachen. Also erwarten wir nicht, daß hier gleich die ganze Fülle ausgeschüttet werde, sondern wir treten an den Anfang seines prophetischen Wirkens und stellen uns so vor Jesum, wie ein Petrus, Johannes, Jakobus, Matthäus, als sie in die Schule des Herrn hineingehen mußten, um von ihm selbst zuerst zu hören, was es denn mit seinem Sterben auf sich habe.

In dieser Absicht, bei ihm selbst in die Schule zu gehen, wollen wir das Sterben unsres Herrn und Heilandes zunächst betrachten, wie es uns verständlich wird aus seiner Verkündigung. Seine Verkündigung ist beides, das was er vor allem Volke gepredigt, und das was er seinen Schülern gesagt hat. [3]) Dann wollen wir weiter uns darum bemühen, daß es uns auch aus dem gesamten Zuge seines Lebens verständlich werde. Warum fängst du nicht mit dem Leben an? so höre ich fragen. Die Thaten Jesu sind ja freilich unvergänglicher als seine Worte. Man könnte sagen — und die Leute thun es heute oft genug —, seine Worte fielen in das Ohr der Jünger und gingen durch deren Herz und Gedächtnis; wir haben sie nicht unmittelbar von ihm. Wir haben es ja im neuen Testamente vor uns, daß seine Worte nicht buchstäblich genau behalten sind, sonst könnten sie in den drei ersten Evangelien

---

[1]) Matth. 12, 32. [2]) Luk. 24, 25; Joh. 16, 12 f. [3]) Zumeist spricht man von seiner Lehre; so sagt er selbst Joh. 7, 16, aber nur gegenüber der Vergleichung mit den Gelehrten. In diesem Zusammenhange fragen wir nach seiner Aeußerung über Thatsachen und nehmen seine Worte als die Bestellung einer Botschaft von seinem Vater.

nicht bisweilen in abweichendem Wortlaute wiederkehren. So wären denn seine Thaten als Aeußerungen seines Sinnes für uns deutlicher und zweifelloser? Doch nicht! Von einer That weiß ich nur, was sie wert ist, wenn ich sie verstehe. Es waren große Thaten, die im Jahre 1866 gethan wurden. Aber das deutsche Volk verstand sie nicht, während sie sich vollzogen. Als dann 1870 kam, da verstand jeder, was 1866 gethan war. Es kommt darauf an, ob man die Thatsachen versteht, und darum müssen wir uns erst durch die Worte Jesu dazu anleiten lassen, sein Handeln, sein Leben zu verstehen.

Was hat der Herr von seinem Sterben gesagt? Es geht eine Sage durch die gelehrte Theologie — und man kann das wahrscheinlich sehr bald von vielen Kanzeln zu hören bekommen —, Jesus sei mit der sehr frohen Hoffnung in das Leben hineingetreten, er werde mit seinem Wort und mit seinen Wundern die Leute in kurzer Zeit gewinnen und werde so das Reich Gottes bringen, ein Paradies auf Erden. Nach einiger Zeit habe er sich aber überzeugt, daß die Menschen doch nicht so leicht zu gewinnen seien. Dann habe er angefangen, anders zu denken, und sich allmählich darauf vorbereitet, es könne mit seinem Leben zu einem traurigen Schlusse kommen, und er werde sich damit begnügen müssen, nur eine kleine Herde zu gewinnen. Das hat für uns etwas ganz Unfaßliches und Undenkbares; er, dem wir zutrauen, daß er uns die Wahrheit von oben gebracht hat, auf die wir leben und, so Gott hilft, sterben wollen, er soll als ein träumender Phantast in dieses Leben hineingegangen sein! Gottlob, daß wir nicht bloß unsre Empfindungen haben; Gottlob, daß wir das Zeugnis seines Wortes und seines Handelns dafür haben, daß dem nicht so war!

Freilich, diese Meinung, daß Jesus sich einen leichten Sieg in der Aufrichtung des Gottesreiches vorgestellt hätte, können wir nicht damit widerlegen, wenn wir sagen: oft hat er so und so von seinem Tode gesprochen. Das ist gar kein Gegenbeweis. Wenn er von seinem Tode nie geredet hätte, müßte er ja ein todesfürchtiger Thor, einer von den Menschen gewesen sein, die ganz gut wissen, ich muß sterben, die aber den Kopf in den Busch stecken, um es nicht zu sehen und sich dadurch das Leben nicht verderben zu lassen. Er hätte ja nicht können der

Psalmbeter sein, der noch am Kreuze, wo alles ihm verloren schien, sich an das Gotteswort und an das geistliche Lied hielt und aus Psalm 22 betete: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“! — Es ist doch, nebenbei gesagt, überaus tröstlich, daß unser Herr und Heiland, unser Gottessohn, am Kreuze nicht eigne Worte gebetet hat, sondern ein Psalmwort, einen jüdischen Choral. Auch die Klage Matth. 26, 38 kleidet sich in das Psalmwort 43, 5. So trägt Gottes Wort den Sohn Gottes durch die Tiefen seines Leidens. — Er hätte ja nicht der Psalmbeter sein dürfen, der gebetet hat: „Herr, lehre mich bedenken, daß ich sterben muß, auf daß ich klug werde,“ [1]) wenn er nicht an seinen Tod viel und rechtzeitig gedacht hätte. Also, daß er seines Todes erwähnt, das beweist noch nichts; aber wie er seines Todes erwähnte, das zeigt freilich, daß er von Anfang an sich seinen Sieg nicht leicht gedacht hat.

Er kannte das Menschenherz. [2]) Sollte dieser Menschenkenner sein Volk nicht gekannt haben, als er 30 Jahre alt war? Sollte dieser Menschenkenner in das Leben, dessen Gang hinterher so deutlich vor ihm lag, mit falschen Hoffnungen hineingegangen sein, mit irrendem Urteil über die wankelmütige Menge oder gar über die verhärteten und verstockten Führer dieses Volkes? Nein, so ist es wirklich nicht mit ihm gewesen; wir haben ganz deutliches Zeugnis dafür. Er tritt später einmal den Pharisäern gegenüber und sagt ihnen, [3]) sie hätten das Blut aller Gottesmänner über sich gebracht, von dem gerechten Abel bis zu dem Sohne des Berechja, von dem die Chronik erzählt. Aus seiner Bibel, die er bis zum dreißigsten Jahre eifrig gelesen, hat er es gelernt, wie es den Boten Gottes in Israel gehe; das hat er also nicht erst aus den späteren Fügungen seines Lebens erschlossen. Und hätte er es nicht aus seiner Bibel gewußt, er hätte es ja an des Zacharias Sohn, an Johannes dem Täufer, sehen können, was einem Gottesboten in Israel widerfährt. [4]) Und so hat er dann, als des Johannes Jünger zu ihm kamen und ihm sagten, warum fasten deine Jünger nicht? in leicht andeutender, aber für uns nicht mißzuverstehender Weise geredet: „Solange der

---

[1]) Ps. 90, 12. [2]) Joh. 2, 24. 25. [3]) Matth. 23, 34 f. [4]) Daß er das wirklich an Johannes erschlossen hat, beweisen seine Worte über ihn als den wiederkehrenden Elias Matth. 17, 10 f. In der entsprechenden Stelle bei Mark. 9, 11 f. ist auch ausdrücklich von ihm auf die Voraussetzungen der Schrift in betreff seines Leidens hingewiesen.

Bräutigam bei ihnen ist, so lange können die Hochzeitsleute nicht fasten; wenn er von ihnen genommen sein wird, dann werden sie fasten."[1])

Auch das sieht ferner nicht nach der Erwartung eines raschen Sieges aus, wenn er in der Feldpredigt neben die freundlichen, einladenden Seligpreisungen die herben Wehrufe stellt; wenn er aus Anlaß des Hauptmanns von Kapernaum und seines in Israel nicht gefundenen Glaubens voraussagt: die Kinder des Reiches werden ausgestoßen; wenn er seine Apostel für ihren Leidensweg vorbereitet und ihnen dann sagt: „ich bin nicht gekommen, den Frieden zu senden, sondern das Schwert".[2]) Ja, so darf man fragen, weshalb hat er sonst die Erklärung so lange zurückgehalten, daß er der Christus, der Messias sei? Rechnete er auf leichten Sieg, dann wäre es ja klug gewesen, sich bald vor allem Volke zu erklären und sich von ihnen „haschen und zum Könige machen" zu lassen.[3]) Er mußte dann mit vollen Segeln in den Wind der Volksgunst hineinsteuern.

Er hat es nicht gethan und also auch keine so günstigen Erwartungen gehegt. Daher gewinnen wir eine wichtige Erkenntnis: die Menschenliebe Jesu bedurfte keiner Täuschung über die Verlorenheit und Verstocktheit des Volkes, unter dem er zu wirken hatte; und die Zuversicht Jesu in betreff seiner Lebensarbeit bedurfte keiner Täuschung über die fehlenden Aussichten auf äußerliches Gelingen; diese Liebe und diese Zuversicht flossen ihm aus einer andern Quelle, aus der unerschütterlichen Gewißheit seiner Sendung von dem Vater, aus seiner Gottessohnschaft.

Aber freilich, so recht eigentlich mit Absicht hat er von seinem Sterben vor der großen Gemeinde nicht geredet, sondern, was wir von klaren Worten über sein Sterben haben, das ist an seine Jünger gerichtet, an den engen Kreis, den er sich auserwählt hat. Er hat erst angefangen davon zu reden, er hat dann aber auch sogleich davon zu den Jüngern geredet, sobald sie glaubten und erkannten, daß er der Sohn Gottes sei, als sie sich zu ihm als ihrem Herrn und Messias bekannt hatten.[4]) Das ist lehrreich. Wer nicht so weit gekommen ist, daß er an diesem Manne nicht mehr vorbei kann; wer nicht so weit gekommen ist, daß er zu diesem Manne sagen muß: „Herr, wohin sollen wir gehen? du hast Worte des ewigen Lebens,"[5]) dem rede nicht vom Sterben Jesu,

[1]) Mark. 2, 19. 20. [2]) Luk. 6, 24 f.; Matth. 8, 10 f.; Matth. 10, 34 vgl. Luk. 12, 49 f. [3]) Joh. 6, 15. [4]) Matth. 16, 21 f. [5]) Joh. 6, 68.

daß es für ihn etwas Sonderliches bedeute. Der ist noch kein Jünger, er hat noch nicht die erste Voraussetzung dafür, zu verstehen, daß Jesu Sterben nicht das gemeine Sterben ist, was allen Menschen bevorsteht, sondern daß Gott hier aus dem gemeinen Elend das allgemeine Heil gemacht hat. Wie er mit seinen Jüngern zuerst vom Sterben geredet hat, dessen erinnert ihr euch alle. Er ist an die Grenzen des heiligen Landes, nach Cäsarea Philippi gezogen mit seinen Jüngern; nachdem sie ihm die Frage beantwortet hatten: „Was sagt ihr von des Menschensohn," kommt die Verkündigung: „Des Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und über drei Tage auferstehen." [1]) Diese Ankündigung seines Leidens kommt zwei- und dreimal ausdrücklich wieder. [2]) Der Herr hat seinen Jüngern nichts so geflissentlich eingeprägt, wie dieses. Das Evangelium des Markus braucht geradezu den Ausdruck: Er belehrte sie darüber. Sie wollten's nicht fassen, weil sie es nicht verstehen konnten; sie wollten's nicht fassen, aber er hat es ihnen immer wieder eingeprägt. Warum denn nur? Man sagt, er wollte sie darauf vorbereiten, damit sie nicht an ihm irre würden, wenn das einträte. Wie kurzsichtig ist doch das Bibellesen so mancher Leute! Er wollte sie vorbereiten! er sie! während er ihnen nachher ins Gesicht gesagt hat: „ihr werdet euch alle an mir ärgern, ihr werdet alle zerstreut werden." Er, der sie so genau kennt, seine armseligen Jünger, die nicht ihn erwählt hatten, sondern die er erwählt hatte, [3]) er hätte gemeint, wenn er ihnen vorher sage, daß es ihm schlecht gehen werde, so würden sie dadurch wirklich vorbereitet werden?! Nein, das wußte er, sie würden es nicht fassen und verstehen; aber eingeprägt sollte es ihnen sein in ihr Gedächtnis, daß er das als die Summe seines Lebens ihnen verkündigt hat: sterben und auferstehen. Und er sah es an als etwas, was ihm notwendig sei, „des Menschensohn muß sterben!" Warum? Jesus hat kein andres Muß gekannt als den Willen seines Vaters im Himmel. Woher hat er den Willen seines Vaters im Himmel gekannt? Wir sind leicht versucht, zu sagen: Er hört ja, was der Vater ihm sagt, er hat es bei dem Vater geschaut. Aber wir haben schon an einem Beispiele gesehen: auch unser Heiland hat sich an das Wort gehalten, das Gott seinem Volke gegeben hat. Und so hat er die

---

[1]) Mark. 8, 31. [2]) Mark. 9, 12. 30 f.; 10, 32 f. [3]) Matth. 26, 31. — Joh. 15, 16 f.; 13, 18; 6, 70.

Notwendigkeit, daß er sterben müsse, aus der Weissagung herausgelesen.[1]) Achtet darauf! Nie führt der Herr Jesus das alte Testament häufiger ausdrücklich in einzelnen Worten an, als in der Leidensgeschichte, wo es sich um die einzelnen Züge und Vorgänge handelt, welche ihn an das Kreuz bringen.[2]) Also der Weissagung gemäß muß er sterben; sein Sterben gehört zu den Kennzeichen seines Christusseins oder, wie wir sagen, seiner Messianität, das heißt: seiner Sendung als des Gottesboten ohnegleichen. Er mußte sterben, weil er der Messias war; das hat er sich gesagt, da er seiner Berufung zum Messias gewiß ward.

Was dieses Sterben bedeute, davon hat er dann auch hie und da den Schleier gehoben. In einem Streite mit den Pharisäern forderten sie von ihm Zeichen. „Dieser Art wird kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas; denn gleich wie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, so wird des Menschensohn sein drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde.“ [3])

---

[1]) Vgl. S. 160. [2]) Matth. 26, 24, vgl. Joh. 13, 18; Matth. 26, 31. 54. 56; Luk. 22, 37. [3]) Matth. 12, 39. 40. Vielfach (z. B. Beyschlag, Leben Jesu 1885 2. S. 231) wird Jesu diese Beziehung auf das Wundererlebnis des Jona abgesprochen. Der 1. Evangelist verrate durch ihre Einfügung, daß er das überlieferte Wort Jesu nicht verstanden habe; Jesus nämlich habe als das einzige den Juden belassene Zeichen seine Bußpredigt bezeichnen wollen und dazu das Beispiel der Predigt des Jona in Ninive herbeigezogen. Das erhelle aus Matth. 16, 4; Mark. 8, 11 f.; Luk. 11, 29 f., wo überall von jenem Wunder nicht die Rede ist. Diese Beweismittel dürften zu viel und darum nicht das Erforderliche beweisen: denn aus Markus könnte man schließen, daß Jesus den Jona überhaupt nicht erwähnt habe. Bei Markus liegt es doch auf der Hand, daß er, wie öfter, eine abgekürzte Erinnerung bewahrt — sei es immerhin aus einer andern Quelle. Was aber den Lukas betrifft, so liegt hier die Sache anders. Die Erwähnung des Walfisches dürfte freilich ein späterer ausführender Einschub in seinen Text sein. Dieselbe verdächtige Textform, welche diesen Zusatz bietet, läßt die Erwähnung der Niniviten fort; eben deshalb wird dieser Zug echt sein. Diese Erwähnung der Buße, in welcher die Niniviten ein beschämendes Beispiel für Jesu Zeitgenossen sind, steht aber hinter dem Hinweis auf die Königin von Saba, schließt sich also nicht unmittelbar an das Wort vom Zeichen Jona an, um es auszulegen; diese Stellung ist ohne Varianten. Hierin sieht Meyer mit Recht den Beleg dafür, daß in diesen Versen ein neuer Gedanke hinzutritt. So wenig Salomos Weisheit die nähere Bestimmung für das „Zeichen Jona“ ist, ebensowenig die Predigt des Propheten. Vielmehr besteht das Zeichen in seiner Person und ihrem kennzeichnenden Erlebnisse. Für die andre Fassung fehlt es auch an der Analogie. Die rein verneinende Antwort hat Mark.; sollte sie der Sinn sein, so wäre die Beziehung auf Jona nur eine Verdunkelung. Daß Jesus irgendwo seine Predigt allein als den

Mit andern Worten: sein Sterben und Auferstehen wird das Zeichen sein, das ihnen gewährt wird; kein andres.[1]) Das ist also das messianische Zeichen. Ein andermal erzählt er ihnen das Gleichnis von den Weingärtnern. Der Vater hofft, sie werden den eingeborenen Sohn ehren und scheuen. Aber nein! „das ist der Erbe, laßt uns ihn töten!“ Und dann kommt das alttestamentliche Wort, das er auf sich anwendet: „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der ist zum

---

Entscheidungspunkt bezeichnet hätte, wüßte ich nicht; er geht darüber hinaus. Matth. 13, 16 f. Luk. 10, 23 f. geht doch nicht bloß und zumeist auf die Lehrthätigkeit, denn zweifellos wird das Schauen herausgehoben vgl. Joh. 14, 9. Die Juden weist er in solchem Zusammenhang auf seine Erhöhung Matth. 26, 64 (verglichen mit Joh. 16, 10 und 6, 62) oder auf seine Wiederkunft Matth. 24, 34. Nach Vergleichung dieser Voraussage wird die Auferstehung zum Zeichen durch die Erscheinungen des Auferstandenen und ihre Bezeugung. Von ihnen aber gilt (vgl. d. folg. Abh.), daß die Jünger ihrer für ihren Glauben eigentlich nicht hätten bedürfen sollen, sie aber behufs seiner Erneuerung empfangen haben. Ganz entsprechend wird hier ein Zeichen versagt, und dann doch in der Verheißung gewährt. — — Darf man also diese Beziehung als ursprünglich ansehen, dann wird Meyer auch darauf mit Recht hingewiesen haben, wie diese dunkle Vorausdeutung durchaus dem sonstigen Verfahren Jesu gemäß sei. So redet er, wo er nicht seine Jünger vor sich hat, auch Joh. 2, 19. — — Zur weiteren Bestätigung für die Echtheit der Fassung des Wortes, wie sie Matth. Jesu in den Mund legt, dürfte auch das Folgende dienen. Jesus hat vorausgesagt, daß er „nach drei Tagen“ auferstehen werde. Vgl. d. Nachtrag z. folg. Abh. Die Spur dieser Zeitangabe findet sich bei Matth. 27, 63, vgl. 26, 61; 27, 40. Wo Matth. aber die Voraussagen Jesu berichtet, hat er eingesetzt „am dritten Tage“. Die beiden Formeln können nicht gleichwertig für ihn sein; das Nähere hierüber a. a. O. Er hat also an diesen Stellen nicht unbewußt geändert, und also auch Wert darauf gelegt, die Thatsache festzuhalten, daß Jesus nicht nach drei Tagen, sondern am zweiten Morgen nach seinem Tode, am ersten Wochentage, auferstanden ist. Wie sollte er bei dieser Stellung zu dem Widerspruche zwischen Voraussage und eingetretener Thatsache auf eigne Rechnung den Typus mit der unmißverständlichen Zählung „drei Tage und drei Nächte“ herbeigezogen haben. Gewiß war er nicht der erste, der im Jonaswunder einen Typus auf Jesu Erlebnisse erkannte. Fand er die Beziehung aber schon vor, so muß es unwahrscheinlich bedünken, daß man überhaupt erst nach dem Osterereignis auf diese Beziehung verfiel. Hat man den Widerspruch zwischen dem Ostermorgen und der Voraussage „nach drei Tagen“ so stark empfunden, daß man jene Voraussage verbesserte, dann wird man sich nicht eine neue Schwierigkeit durch die Einführung dieses Typus geschaffen haben. Dagegen stimmt der Wortlaut beim Jonaszeichen durchaus mit der unveränderten Ueberlieferung der Voraussage Jesu überein und läßt also die Beziehung auf diese alttestamentliche Aussage in Jesu Munde ganz verständlich erscheinen.

[1]) Vgl. Joh. 6, 62 vgl. 51 f.; Mark. 14, 62 f., unter Beachtung des engen Zusammenhanges von Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft.

Eckstein geworden; auf wen er aber fällt, den zermalmt er.“ Die Bauleute sind die Juden; der Stein ist er; die Verwerfung ist seine Kreuzigung, aber sie wird auch dem Volke zum Untergang gereichen. [1])

Dieses Sterben nun, was wird es für ein Sterben sein? Da begegnet uns noch ziemlich im Anfange seiner Lehrthätigkeit zu Cäsarea Philippi das Wort: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich.“ [2]) Auf diese Andeutung fällt Licht aus jenen Voraussagen, schon in der Bergpredigt, wenn der Herr fordert, daß seine Jünger sich auf Verfolgungen gefaßt machen. [3]) Es wird kein Friede sein zwischen der Welt und ihnen, sie werden leiden. Vor jenem Rätselwort in bezug auf das Kreuz hat er aber die bestimmte Voraussage gethan, daß die Obersten seines Volkes ihn verwerfen und dem Tode überliefern werden. [4]) Was bedeutet das für ihn?

Versetzen wir uns einen Augenblick in jene Zeit. Viele erwarteten mit dem Messias ein jüdisches Weltreich, in ihm einen Kriegsherrn. Dieser Vorstellung tritt die Voraussage Jesu schnurstracks entgegen. Er wird nicht der Fürst Israels sein, der siegreich vor ihm herzieht und etwa ruhmreich in der Schlacht fällt. Auch wird es nicht ein Zufall, nicht irgend eine Krankheit sein, was ihn, nachdem er regiert hat, lebenssatt wie Salomo dahinnimmt. Es wird vielmehr schmachvolles Leiden sein, welches die Heiden, denen Jehovah Macht über Israel gegeben hat, ihm anthun. Wenn er nun zu derselben Zeit von seinen Nachfolgern forderte, das Kreuz aufzunehmen und zu tragen, soll er nicht als ihr Vorgänger selbst dieses Kreuz vor sich gesehen haben? [5]) Das aber ist die schmachvolle Strafe, welche Israels Bedrücker, die Römer, ihren Sklaven anthun. Er wird einen Straftod von den Heiden erleiden, geschieden von dem Volke. Wir denken uns gewöhnlich den Herrn in dem vollen Bewußtsein seiner Gottessohnschaft. Er

---

[1]) Matth. 21, 33 f. 41 f.; Luk. 20 18; Matth. 23, 37 f. [2]) Matth. 16, 24. [3]) Matth. 5, 10 f.; Luk. 6, 22 f. [4]) Matth. 16, 21 f.; Mark. 8, 31 f. — Wenn Matth. 20, 19 ausdrücklich von Kreuzigung die Rede ist, so fehlt diese Erwähnung bei den andern; sie wird also vielleicht hier nicht von Jesus selbst erwähnt sein. Die Sache aber enthält seine unbestimmtere Aussage doch, wie der obige Text sogleich nachweist; es ist darum sehr erklärlich, daß die Erinnerung die im Ausdruck ohngefähre Voraussage bestimmter nach der erfüllenden Thatsache gestaltet hat. [5]) Man behauptet, dem könne nicht so sein (z. B. B. Weiß, Mark.-Evang. S. 289); aber man kann die Wendung nicht als sprichwörtliche Rede belegen. Wie kommt Jesus gerade auf diesen Ausdruck und zwar in „der Urgestalt“ des Spruches?!

hat uns aber hier und da einen Schleier von seinem Herzen gezogen, und läßt dann sehen, daß er hat ringen und kämpfen müssen. Wenn wir uns nun so hinstellen in das Leben, das er antritt, einsam selbst unter seinen Jüngern und diesem Ziele entgegengehend, berufen, Israels Heiland zu sein, und doch bestimmt, von Israel verworfen zu werden; Gottes Sohn, Davids Sohn, und nun von seinem Volke den Heiden überantwortet; welches Schwert mußte durch seine Seele gehen!

Das sind alles nur Andeutungen, die er gemacht hat, es sind keine deutlichen Aussagen. Aber wir haben doch auch einige ausdrückliche Reden, in denen er sehr ernstlich von seinem Tode spricht. Zunächst bei der dritten Ankündigung seines Leidens.[1] Die Mutter der Söhne Zebedäi kommt auf der Wanderung nach Jerusalem zu dem Herrn, und weil sie erwartet, daß nun bald das Reich Gottes in Herrlichkeit kommen werde, so bittet sie für ihre beiden Söhne, deren einer ja Jesu liebster Freund war, sie zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu setzen. Der Herr weist sie streng zurück, sagt dann, daß kein Unterschied des Ranges bestehen dürfe zwischen denen, die seine Jünger sind, und fährt fort: „gleichwie des Menschensohn kommen ist, nicht daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele.“ Wir legen unsren ganzen Versöhnungsglauben in dieses Wort hinein und haben ein Recht dazu. Wenn man in der Schrift forscht, ist es aber auch heilsam und gut, daß man einmal versuche sich in die hineinzuversetzen, welche das Wort damals zuerst gehört haben. Also vor allem, was sollen wir im Sterben Jesu sehen? Daß er nicht gekommen ist zu herrschen, sondern zu dienen, und zwar steht hier ein Wort vom Dienen, das einen eigentümlichen Wert hat; es ist nicht der Sklavendienst, es ist nicht die gedrückte, untergeordnete Stellung, welche es ausdrückt, sondern es ist das Dienen, wie es auch ein Herr treiben kann; es ist Dienen zum Frommen der andern. Es ist das Thun dessen, der nichts für sich sucht, sondern alles für andre. Dieses Dienen, worin wird es bestehen? Er sagt es: nicht darin, daß ich rede; nicht darin, daß ich euch eure Krankheiten wunderbar heile; nicht darin, daß ich euch über diese oder jene Schwierigkeit hinweghelfe, sondern „mein Leben zu geben für viele“. Was soll das heißen? Das thun ja die Leute etwa in der Schlacht, die sich für ihr Vaterland opfern. Hat er es so gemeint? Gewiß nicht. Er redet hier nicht von etwas, was auch einem Juden, zumal bald nach

[1] Matth. 20, 17 f.

den Makkabäerzeiten, etwas ganz Geläufiges für einen Helden war. Es muß so einzig sein, wie die Bestimmung des Herrn und Meisters [1]) zu bloßem Dienen. Das konnten die Jünger auch wohl verstehen. Sie kannten so gut wie er den 49. Psalm: „kann doch ein Bruder niemand erlösen, noch ihn Gotte versöhnen; es kostet zu viel, ihre Seele zu erlösen, man muß es anstehen lassen ewiglich"; er kann seine Seele nicht für ihn geben. Was kein Bruder für den andern kann, das kann Jesus für viele: seine Seele, sein Leben geben zur Erlösung. Erlösung das heißt Befreiung. Wovon? Vom Tode? Ganz gewiß nicht, das hat Jesus gewußt, und seine Jünger auch, daß jedermann sterben müsse! Es ist auch nie in der Bibel davon die Rede, daß der Tod aufgehoben werde, ehe der Herr wiederkommt. [2]) Oder etwa davon, daß man eines besonders traurigen Todes sterben sollte? Gar nicht, er hat unmittelbar vorher den Söhnen Zebedäi gesagt: „mit der Taufe, da ich mit getaufet werde, sollt ihr getauft werden." Ihr müßt den Märtyrertod sterben. Wenn es das alles nicht sein kann, so bleibt nur das schwerste Uebel übrig, nämlich jenes Verlieren des Lebens, [3]) während man meinte, es voll ausgekauft, genossen und fruchtbar gemacht zu haben; jenes Los, dem die Welt um des Aergernisses willen verfallen ist. [4]) Es kann nur das Uebel aller Uebel sein; nämlich daß man sterben muß, wie man gelebt hat, ohne Gott. Darum bedeutet Jesu Wort, er wolle sein Leben dafür hingeben, daß forthin keiner mehr zu sterben brauche ohne Gott. So ist denn seines Lebens und Sterbens Zug die Freiheit der Liebe, die nur sucht was des andern ist und sich entäußert bis zuletzt; [5]) einer Liebe freilich, welche mit klarem Blicke das Elend der Geliebten erkennt und ermißt, den Sklaven die Freiheit gönnt und deshalb die Loskaufung beschafft.

Um welchen Preis? Das hat er an einer andern Stelle anders, aber auch noch einmal sehr deutlich gesagt. „Unser Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, nahm er den Kelch." Indem der Herr uns das Nachtmahl hinterließ, hat er dafür gesorgt, daß wir nicht vergessen können, was sein Sterben für uns bedeute. Der Apostel Paulus sagt: „so oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, so verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt." Wir lesen bei Luther: „ihr sollt verkündigen"; das

---

[1]) Joh. 13, 13 f. [2]) 1. Kor. 15, 23. 26. [3]) Matth. 16, 25. [4]) Matth. 18, 7 f. [5]) Phil. 2, 5 f.

griechische Wort kann aber ebensogut heißen: „ihr verkündigt"; und das wird es heißen. Der Apostel will sagen: wie ihr euch beim Abendmahl benehmet, ist ganz einerlei. Ob ihr würdig oder unwürdig kommt, ihr predigt vom Tode Jesu, wenn ihr es begeht; ihr könnt nicht anders. Und so predigt uns das Abendmahl: „dieses ist das Blut des neuen Bundes, für euch vergossen". Was sollen wir mit dem Blute? Wir wissen es, daß man den Herrn nur verstehen konnte, wenn man ein Jude war, und wer nicht bei dem alten Testament in die Schule gehen will, der kann ihn auch heute noch nicht verstehen. „Das Blut habe ich euch gegeben auf den Altar" — wir könnten's ja wissen; ein echter Jude wird heute noch kein Blut zu sich nehmen, weil es für das Opfer vorbehalten ist — „ich habe euch das Blut gegeben auf den Altar, daß eure Seelen damit versöhnet (gesühnet, um ihrer Schuld willen bedecket) werden." [1]) Gott gibt uns das Mittel, das wir anwenden sollen, um trotz unsrer Sünden zu ihm zu kommen, bei ihm zu bleiben, immer wieder zu ihm zu kommen und endlich mit seiner Hilfe in seiner Gemeinschaft zu sterben. So spricht Jesus in seinem letzten Worte deutlich aus, daß die Vergebung unsrer Sünden an seinem Sterben hänge. Dieses sein Sterben ist die Stiftung des neuen Bundes, des Bundes, der auf Vergebung gegründet wird, wie Jeremia 31, 31—34 verheißen hat. [2])

Heben wir es indes noch einmal recht besonders heraus, was ja in der Anführung der Worte Jesu schon gesagt ist: Jesus sieht auf sein Sterben nie hinaus, ohne jenseit desselben seiner Auferstehung in kürzester Frist zu gewärtigen. Was er also Sonderliches und Großes

---

[1]) 3. Mos. 17, 11. [2]) Der Versuch, dieser Zeichenhandlung Jesu jede Beziehung auf seinen Tod zu nehmen, an diesem letzten Abende inmitten der Seinen, zwischen lauter Vorbereitungen und Vordeutungen auf das bevorstehende Leiden und Scheiden, erscheint so unnatürlich, daß keiner dieser Annahme den Vorzug vor dem Verständnisse des Paulus geben wird, der nicht bei dem Heidenapostel eine durchgehende Verdunkelung des „Evangelium Jesu" annimmt. Die Auseinandersetzung mit dieser Ansicht über Paulus, die man aus der Rüstkammer des 18. Jahrhunderts hervorholt, kann hier nicht bei einer einzelnen Gelegenheit nebenher abgemacht werden. — Sehr ausdrücklich verknüpfen Jesu Worte den zu begründenden Bund mit seinem Blute. Wenn man dabei nicht an die dem Juden geläufige Anschauung von der Sühne denken will, so heißt das den alten Grundsatz der Schriftauslegung ablehnen, daß die Schrift durch Vergleichung sich selbst auslegt. Steht die angenommene Beziehung fest, dann kommt wenig darauf an, ob Jesus ausdrücklich gesagt hat: zur Vergebung der Sünden; die Zufügung dieser Worte kann lediglich richtige Verdeutlichung sein, welche der Verfasser des ersten Evangelii für Heiden hinzugefügt hat.

von seinem Sterben aussagt, das gilt von diesem Sterben nur, weil es das Sterben dessen ist, der nicht im Tode bleiben wird und kann. Es ist nicht der Ausgang seines Heilandswerkes; denn wenn es auch die Tage seines Fleisches abschließt, so bildet es in dem Ganzen dessen, was er für uns ist, doch nur den einen Teil des entscheidenden Ueberganges. In diesem Zusammenhange wird deshalb sein Sterben auch erst seine vergleichliche Bedeutung erlangen und besitzen.

Wir haben uns bisher bloß innerhalb der Berichterstattung der drei ersten Evangelien bewegt; wir besitzen aber durch Gottes Güte ein viertes Evangelium. Die Kirche hält dafür, daß dieses Evangelium vom Apostel Johannes sei; und daß es jedenfalls von einem Augenzeugen, von einem der Apostel sein will, das läßt sich nicht verkennen. Es hat aber etwas sehr Eigentümliches, was uns hier sehr wichtig ist. An verschiedenen Stellen sagt der Evangelist, die Jünger hätten die Worte Jesu nicht verstanden; hinterher, als er gestorben und von den Toten auferstanden war, hätten sie erst begriffen, was er gemeint habe.[1]) Und er gibt uns auch die Lösung dafür, denn in dem Evangelium sagt ja der Herr seinen Jüngern: der andre Beistand, der Tröster werde kommen, alles von dem Seinen nehmen und es sie lehren.[2]) Die drei ersten Evangelien schildern, wie Jesus die Jünger erzogen hat, und mit dieser Predigt hat man die Leute zuerst zu dem Herrn in Galiläa herangeführt. Das vierte Evangelium erzählt fast durchweg andre Vorgänge, indem es vorwiegend den Streit Jesu mit den Volksführern in Jerusalem darstellt; überdem sieht es alles im Lichte der Vollendung und der Verklärung durch den heiligen Geist; es gießt dieses Licht für uns über die Vorgänge aus; es wird also hier auch schon in den Anfängen das volle Verständnis der Thatsachen und Reden erschlossen. Und so laßt uns den Gang auch durch dieses Evangelium machen, um den Reichtum der uns dargebotenen Erkenntnis zu überschauen.

Schon bei seinem ersten Besuch in Jerusalem sagt der Herr: „brecht diesen Tempel ab, und in dreien Tage will ich ihn aufrichten".[3]) Der Evangelist bemerkt, er spreche vom Tempel seines Leibes. Ebenso an-

[1]) 2, 22 (7, 39): 12, 16 (33) vgl. 13, 19; 14, 5–11. 22 f.; 16, 17 f. [2]) Joh. 16, 14. [3]) 2, 19. Des weiteren s. folg. Abh. Nachtr.

deutend ist das Wort zum Nikodemus, in welchem er sich mit der von Mose aufgerichteten Schlange vergleicht; es kann wohl nur auf die Erhöhung an das Kreuz gedeutet werden und auf die Rettung, welche sein Tod den Glaubenden bringen soll.[1]) Weiter hat der Herr davon geredet, daß er als Weizenkorn in die Erde fallen müsse, um nicht allein zu bleiben; „wo es aber erstirbt, bringt es viele Frucht“; sein Sterben ist also der unerläßliche Durchgang zur allumfassenden Wirkung.[2]) Dann hat er in diesem Evangelium sonderlich herausgestellt, wie das Sterben sein Handeln sei; das bedeutet es, wenn er dasselbe die Erfüllung des Gebotes vom Vater nennt; er habe ein Gebot, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen. Er hat uns gesagt, daß er mit diesem seinem Sterben den Gehorsam und in ihm seine Liebe gegen seinen Vater erweise, welcher ihm den Kelch zu trinken gibt und ihm beschieden hat, durch einen von denen zu leiden, die er selbst erwählt hat; daß es die höchste Liebe sei, die man den Freunden beweisen kann, für sie zu sterben; daß er als Hirt für seine Herde sterbe.[3]) Auch den Wolf hat er bezeichnet, mit dem der Hirt es zu thun bekommt; der Fürst dieser Welt kommt und hat nichts an ihm, und dieser Fürst wird ausgeworfen, während der Herr am Kreuze stirbt und das Gericht über die Welt geht.[4]) Denn Erhöhung an das Kreuz ist für ihn nur die unterste Stufe zu der himmlischen Erhöhung.

Man beobachtet also in dieser Darstellung dieselbe Klarheit über den Lebensausgang von Anbeginn und auch die andeutende Ausdrucksweise; aber die Reden an seine Jünger eröffnen einen zweiten Einblick in die Beschaffenheit und Bedeutung dieses Leidens und Sterbens. Man vernimmt die tiefsten Beweggründe für die Leidenshandlung; Liebe zum Vater und Liebe zu den Seinen treiben ihn dazu. Aber man schaut auch in den Kampf hinein, der ihm darin beschieden ist, und den er mit voller Siegesgewißheit aufnimmt. Und wenn er in Gleichnisreden auf den umfassenden Erfolg hinweist, so verflicht er damit den Hinweis darauf, daß er eben auf dem Wege, welchen er seinen Anhängern empfohlen hat, wirklich als ihr Führer vorangeht.[5])

---

[1]) 3, 14; 12, 32; 3, 17. Ob das Trinken seines Blutes neben dem Essen seines Fleisches 6, 53 bei dem Sichgeben für das Leben der Welt V. 51 auf das Hingeben im Sterben deute (s. oben), darüber ist viel Schwanken; der folgende Hinweis auf die Auffahrt V. 62 begünstigt dieses Verständnis, der Ausdruck selbst dagegen nicht gerade. [2]) 12, 24. [3]) 10, 17. 18; — 14, 31; 18, 11; — 17, 12; 13, 18; 6, 70; — 15, 13; — 10, 12. [4]) 14, 30; 12, 31; 16, 8. 11. [5]) 12, 25 vgl. Matth. 20, 28; 16, 24 f.

Das ist das Sterben Jesu im Lichte seiner eignen Verkündigung. Nach ihr gilt von diesem Sterben gewiß nicht: „es ist gemein, was lebt, muß sterben“, sondern dieses Sterben ist doch etwas andres. Christus hat ein andres Sterben gemeint, als das jedem Menschenkinde beschiedene. Es ist die von Gott uns zugedachte und von ihm bereitwillig übernommene und geleistete Sühne, durch die wir aus unsrer Gottesferne herausgerissen werden und in eine solche Gottesnähe kommen sollen, daß auch der Tod, daß selbst das böse Gewissen, wie auch die Verzweiflung sie nicht soll zerstören können, solange man noch einen Faden in Händen hat, der an Jesu Kreuz festhält.

Aber wir wollten ja das Sterben Jesu auch im Lichte seines Lebens betrachten; und ich denke, wir können uns nicht genug in dieses Geheimnis vertiefen. Was wir von seinem Leben wirklich wissen und uns nicht bloß einbilden, davon zu wissen, ist außerordentlich wenig. In der alten Kirche hat man gemeint,[1]) die uns aus den Evangelien bekannte Zeit seines öffentlichen Wirkens wäre nur wenig über ein Jahr gewesen. Wir nehmen jetzt an, daß es, von seiner Kindheit abgesehen, gegen drei Jahre des Lebens Jesu gewesen sind, von denen wir etwas wissen. Es ist vor unsren Augen ein kurzes Leben; aber dieses kurze Leben, wie unerschöpflich! Wie sollte ich mich unterwinden, in einer halben Stunde seine Grundzüge vor euch darzulegen, wenn ich nicht wüßte, daß ihr es alle kennt, und daß ihr das für den reichsten Schatz eures Lebens haltet, es nach Kräften zu kennen, im Herzen zu bewegen und es immer besser kennen zu lernen. Und so werden ja auch Andeutungen genügen.

Ihr wißt, daß der Herr als einer der Boten Gottes aufgetreten ist, und was er dann zunächst that, das war, daß er umherzog und das Reich Gottes verkündigte. Als sie ihn während seines Aufenthaltes in Kapernaum, da er weggegangen war, um zu beten, zurückholen wollten, damit er weitere Wunder thue, sagte er: nein, wir wollen in die umliegenden Städte gehen und dort das Evangelium vom Reich verkündigen, denn dazu bin ich gesandt und ausgegangen.[2]) Er war zunächst der Bote Gottes. Das ist doch etwas Großes! Hin und wieder

---

[1]) Nach Luk. 4, 19. [2]) Mark. 1, 38; Luk. 4, 43.

hört man wohl die Rede: wenn er Gottes Bote sei, das sei nichts Großes; das Große sei, daß er der Erlöser ist. Gewiß; aber was will doch das in dieser Zeit des Schwankens und Zweifelns bedeuten, wenn wir wissen, daß wir einen haben, der das unermeßlich große Wort von sich und dem Vater hat sprechen können: „ich kenne ihn, und wenn ich sagte, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner, gleich wie ihr".[1]) Wie wenn sein eigner Arm sich aus dem Himmel herausreckte, so hat dies Wort mich aus tiefsten Aengsten der Nacht des Zweifels herausgehoben. Der Herr setzt seine Wahrhaftigkeit dafür ein. Er wäre ein Lügner, wenn er nicht wüßte, wer Gott ist. Es ist doch etwas Großes, daß wir einen solchen Boten Gottes haben. Und nun wird sein Sterben, der Ausgang dieses seines Lebens, zum Siegel darauf, daß er der Gottesbote ist! Denn alle Gottesboten, so hat er es uns gesagt, und so hat er es uns aus dem alten Testamente vorgeführt, müssen getötet, gesteinigt, gekreuzigt werden; es geht nicht anders, sie müssen zu Jerusalem sterben.[2]) Sein Sterben, das Siegel auf seine Gottesbotschaft, das ist das erste, was wir aus diesem Sterben im Zusammenhange mit seinem Leben lernen.

Und nun das andre. Wir sagten eben, er wäre umhergezogen und habe gepredigt. Er hat gepredigt vom Reiche Gottes. Nun wissen diejenigen unter euch, die Theologie studiert haben und die sich mit dergleichen Dingen etwa beschäftigen, daß es heutzutage kaum etwas Ungewisseres gibt, als was Reich Gottes bedeute. Ein Gelehrter schreibt gegen den andern und beweist, daß der andre keine Ahnung davon habe, was Jesus mit dem Reiche Gottes eigentlich gemeint habe. Die Sache muß also nicht so klar sein, wie man sich das manchmal denkt. Und ist das eigentlich wunderbar? Der Herr redet vom Reiche Gottes in Gleichnissen, und er sagt dabei nicht, was heutzutage immer gesagt wird, die Gleichnisse habe er gewählt, weil sie so deutlich sind. Lest nach Matthäi 13, 10 f.; Mark. 4, 11 f.; Luk. 8, 10 f., da hat er gesagt, den Zuhörern widerfahre es in Gleichnissen, zur Strafe dafür, daß sie auf sein Wort nicht gehört haben; den Jüngern aber deute er die Gleichnisse aus. Also, daß er in Gleichnissen redete, das that er nicht der Deutlichkeit wegen, sondern so redete er, um bis auf einen gewissen Grad zu verhüllen. So steht es in unsrer Bibel. Was aber hat er deutlich geredet? Darüber kann kein Zweifel sein. Die Bergpredigt

[1]) Joh. 8, 55. [2]) Luk. 13, 33 f.; Matth. 23, 34 f.

ist ganz deutlich; nur daß wir keine Lust haben sie zu erfüllen und sie uns darum bisweilen selbst undeutlich machen. Die Bergpredigt ist ganz deutlich, und was der Herr strafend vom Gesetz und vom Worte Gottes in dieser Beziehung gesagt hat, ist so klar, wie die Sonne am hellen Mittag im Sommer. Die Gesetzespredigt hat er vollkommen vollzogen, klar und deutlich. Was hat er damit ausgerichtet? Etwa, daß seine Jünger die Bergpredigt gehalten haben? Daß die Juden von diesem neuen Gesetzeslehrer hingerissen gewesen wären? Nein, damit hat er gar nichts ausgerichtet!

Was hat er weiter gethan? Er hat den Dienst der Liebe mit Kräften von oben vollzogen. Es brauchte keiner von ihm leer wegzugehen; wer zu ihm kam, den hat er liebend angesehen, hat ihn mit Geduld angehört und hat ihm geholfen. Das war seine Liebesthätigkeit. Ja, wenn wir die Liebesthätigkeit in der inneren Mission mit diesen Kräften üben könnten! Aber was hat er ausgerichtet? Daß sie immer mehr Wunder haben wollten, daß sie immer noch nicht genug hatten; daß endlich die, welche Hosianna gerufen hatten, nach wenigen Tagen riefen: kreuziget ihn! und seine Jünger ihn verließen und an ihm irre wurden. Nach der vollkommenen Gesetzespredigt, nach seiner Liebesarbeit ohnegleichen, muß die Henne, welche die Küchlein sammeln wollte,[1]) das eigne Blut fließen lassen. Das hat unsre alte Kirche oft an dem heidnischen Bilde des Vogels Pelikan dargestellt; mit seinem Schnabel öffnet er seine Brust, um die Jungen mit seinem Blute zu nähren. Was ist hiernach das Sterben des Herrn? Es ist das bleibende Zeugnis dafür, daß, wenn Gottes Sohn kommt, Gesetz predigt und Liebe übt und weiter nichts thut, damit gar nichts in der Welt ausgerichtet wird. Wer nicht mehr kann, als Gesetz predigen und nicht mehr kann, als den Leuten von ihren Uebeln helfen, dessen Leben ist umsonst und vergebens. Das ist das zweite, was wir aus dem Sterben Jesu lernen.

Wie hat er sein Leben begonnen? Damit, wie uns berichtet wird, daß er an den Jordan zur Taufe ging, und dann, daß er vom Teufel versucht wurde. Was er in der Taufe Johannis eigentlich wollte, das hat er uns gesagt: er wollte alle Gerechtigkeit erfüllen. Worin aber diese Gerechtigkeit bestand, das liegt nicht so ganz einfach. Vielleicht wirft das, was er gleich hinterher that, ein Licht auf das, was er in

---

[1]) Matth. 23, 37.

der Taufe gethan hat; er hat sich in die Versuchung begeben. Versucht ist er nun nicht bloß am Anfange seines Lebens Im Evangelium Luk. 4, 13 steht geschrieben: „darauf wich der Teufel von ihm eine Zeitlang". Die einen sagen, damit sei auf die Passion hingewiesen. Die andern meinen: es sei nur gesagt, daß die Versuchung überhaupt wieder an ihn komme. Das sei, wie ihm sei; der Herr ist versucht worden. Ein großer Menschenkenner hat einmal gesagt: „jeder hat seinen Preis". Warum? Weil jeder von uns irgendwo, und wenn es auch nur noch im innersten Herzen wäre, sein Selbst stecken hat, und wenn man dieses Selbst entdeckt und ihm seine Nahrung und Befriedigung gibt, kann man den Menschen gewinnen. Aber der, der von sich sagen konnte: „ich bin gekommen, zu dienen", der hat auch gesagt: „ich suche nicht meine Ehre". Er hat ferner gesagt: „des Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege".[1]) Er hat nichts für sich gesucht, sein Selbst war für keinen Preis zu haben. Wie konnte er dann doch versucht werden? Weil er — und es ist höchst wichtig das in unsrer geschäftigen, schöpferischen, organisierenden Zeit zu beachten — ein Werk zu thun hatte, weil er wirken sollte und wollte unter den Menschen? Und nun: was ist unter uns wirksam? „Bete mich an, so gebe ich dir die Herrlichkeit dieser Welt!" Der Herr hat nicht gezweifelt, daß der Teufel das könnte. Oder: „laß dich herunter von des Tempels Zinne", dann werden sie alle anbetend vor dir knieen. Der Herr hat recht gut gewußt, daß er das konnte, wenn er wollte. Nun beachtet wohl! wo er seine große Aufgabe vollzogen hat, uns zu erlösen, da hat er kein Wunder gethan. Am Kreuze haben sie es ihm bezeugt: „er hat andern geholfen, er steige herab vom Kreuz, er helfe sich selbst".[2]) Er hat es nicht gethan; er hat auch nicht Wunder gethan, um die Macht Gottes zu zeigen; er hat nur Wunder gethan, in welchen die Barmherzigkeit, die Liebe, die Güte und Gnade des zweifellos allmächtigen Gottes erschien. Also der Herr hat den Wunsch, den man ihm ja andichtet, daß er nämlich gern rasche und große Erfolge hätte haben mögen, von Anfang an als Versuchung von sich gewiesen. Sein Leben war ein Verzichten auf Erfolg, ohne jede sichtbare Spur von Erfolg (mit Ausnahme vielleicht des kleinen, daß seine Mutter und Johannes unter dem Kreuze standen)[3]) hat er aus diesem Leben scheiden müssen, und ist er geschieden. Und das hat er

---

[1]) Joh. 8, 50; Matth. 8, 20. [2]) Matth. 27, 39 f. [3]) Der Schächer war kein Erwerb für diese Erde, und von dem reden wir hier.

vorausgewußt. Indem er das vorauswußte und auch sein Sterben voraussah, ist er in seinem Sterben der Anfänger und Vollender des Glaubens [1]) geworden. Er zuerst hat sich ganz auf den Glauben gestellt und so bis an das Ende geglaubt. Er stellt es Gott anheim.[2]) Er hat uns in seinem Leben bis in sein Sterben hinein zeigen wollen, was wir alles Gott anheimstellen müssen, und daß das Glaube sei. Da ist es klar, daß Luther das erste Gebot recht verstanden hat: „wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm allein vertrauen". In dem Verzichte des Glaubens hat er auch die letzte Versuchung und in ihr den Versucher überwunden. Und indem er so durch das Leben ging bis zum letzten Odemzug, hat er das erste Gebot erfüllt.

Und daß er das zweite gleich große Gebot erfüllt hat, nicht wahr, davon brauchen wir kein Wort zu reden? Wenn wir wissen wollen, was Nächstenliebe ist, so schlagen wir immer wieder unsre Evangelien auf. Er hat das Gesetz erfüllt, und da er schließlich auch gestorben ist für seine Brüder, so ist sein Sterben als Vollendung seines Lebens die vollkommene Erfüllung des Gesetzes. Ist das zu wenig, daß Jesus das Gebot erfüllt hat: „du sollst Gott über alle Dinge lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten als dich selbst?" Ist das zu wenig? Ach, ich denke, wer es seine drei, vier oder fünf, seine sechs, sieben oder acht Jahrzehnte versucht hat, der weiß nichts Größeres und Schwereres. Gottlob, es ist geschehen, und in dem Sterben Jesu ist das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt.

Eben dieser vollkommene Gehorsam gegen seinen Vater hat sein Leben und Wirken bis an das Kreuz hin zunächst erfolglos gemacht. Diese Thatsache hat noch eine andre wichtige Seite. Sein Lebensgang wurde nämlich zugleich ein Sichloslösen von dem Volke, dem er doch verheißen und versprochen war. Bald nach seinem Auftreten beginnt der Kampf. Wir brauchen das nicht in weitläufigen Schilderungen auszuführen. In jener ersten Stunde in Kapernaum, als sie den Gichtbrüchigen zu ihm brachten, fing man an, ihn zu verdächtigen; dann stellten sie spitze Fragen und bei dem Streit über die Sabbatheiligung waren sie schon so weit, darauf zu denken, wie sie ihm ans Leben kämen.[3]) Von da ab ging es hinein in immer schärfere Gegensätze bis

[1]) Ebr. 12, 2. [2]) 1. Petr. 2, 23. [3]) Mark. 2, 7; 2, 16; 3, 6. ob. S. 150.

zu der Nacht, da sie ihn fingen, da sie alle von ihm flohen, da er vor den hohen Rat kam. Das war die endgiltige Verwerfung Jesu von seiten seines Geschlechtes; sein Sterben ist die Selbstverurteilung des erwählten Gottesvolkes.[1]) Und darin erkennen wir den Gipfel aller vergebbaren Sünde.[2]) Es wäre schon der Mühe wert, einmal eine Stunde und mehr allein darüber zu reden, was die Passionszeit unsres Herrn für ein Gemälde der menschlichen Sünde ist; nicht der Sünde, die mit Unzucht umgeht, nicht der gemeinen Sünde, wie man zu sagen pflegt, sondern der vornehmen Sünde, der betrügerischen, seelenmörderischen, feinen Sünde in den verschiedensten Formen. Laßt die Gestalten in einem raschen Blick an euch vorübergehen: von einem hoffärtigen Priester, der sein Gewand zerreißt, bis zu dem vornehmen Römer, der sich keine Unbequemlichkeit machen will; von den wütenden Führern eines schwankenden Volkes bis zu den giftigen Spöttern; von seinen fliehenden Jüngern bis zu seinem Verräter und seinem Verleugner. Das Sterben Jesu, der am tiefsten und mit der höchsten Thatkraft geliebt hat und am lautersten und mit der größesten Hingabe geliebt worden ist — das Sterben Jesu, die Darlegung unsrer Menschheitsünde und mit dieser Darlegung das Gericht über diese Menschheitsünde!

Die Verkündigung unsres Herrn bietet keinen Anlaß, von andern Bedingungen für den Empfang der Sündenvergebung zu reden, als von dem bußfertigen Sinne der Bedürftigen. Er hat sich über das Verhältnis zur alttestamentlichen Ordnung und Verheißung nicht verbreitet, obwohl doch der Täufer auf die Vergebung als auf das wesentliche Gut der messianischen Zeit hingewiesen hatte. Aber er hat die Seinen angewiesen, darum zu bitten. Und dann hat er sie erteilt, nicht über sie lehrend, sondern handelnd. Dabei hat er sehr nachdrücklich die Vollmacht beansprucht und ausgewiesen, selbst Sünden zu vergeben auf Erden.[3]) Wenn er nun die Vollmacht hat, was wird daraus, sobald er in den Tod geht?[4]) War sie das Vorrecht des Menschensohnes, ist sie dann übertragbar? Können nach ihm sündige Menschen mit ihr betraut werden? Es handelt sich nicht um eine Predigt von der Erlangbarkeit der Vergebung bei Gott, es handelt sich um die Zusprechung

---

[1]) Ob. S. 87 f. [2]) Matth. 12, 32; Luk. 19, 41 f.; 23, 34. [3]) Matth. 9, 2 f. Par. Luk. 7, 47 f. vgl. Joh. 15, 3. [4]) Vgl. hierzu E. Cremer, die Vergebung der Sünden durch Jesus. 1895.

und Zuteilung an jeden einzelnen. Da bleibt nur ein Entweder — Oder. Entweder es dauert nach seinem Sterben jener schwankende Stand fort, in dem die frommen Psalmisten lebten und dessen Ende schon Jeremia Kap. 31 verheißen hatte. Die tröstliche Gewißheit der Mitlebenden Jesu ist aber für immer dahin. Oder sein Tod ist gerade der Weg, um dieses unvergleichliche Gut, diese an seine Person gebundene Vollmacht übertragbar zu machen. Daß es so gewesen sei, das scheint der Ostergruß an die Zwölfe, das scheint auch sein Taufbefehl, wie die sonstige Anweisung an seine Zeugen zu belegen.[1]) Läßt es sich auch aus dem Zusammenhange seines Lebensganges bis an das Ende hin verstehen?

Wenn der Herr so durch uns hingegangen wäre, und das wäre ihm alles so widerfahren, wie wir es uns vorgeführt haben, und damit wäre es nun zu Ende, so wäre das kein Gewinn für uns, nur ein vernichtendes Urteil über uns. Aber das ist nicht alles. „Ziehe deine Schuhe aus, die Stätte, da du stehst, ist heiliges Land.“ Versuchen wir unser menschliches Denken und Rechnen, unser Schätzen und Beurteilen beiseite zu stellen und sozusagen nur Auge und Ohr zu werden, indem wir hineingehen in das Heiligste im Leben unsres Herrn. „Jehovah wohnet im Dunkel über der Lade.“ In der Tiefe der Nacht betet Jesus in Gethsemane, und Finsternis muß drei Stunden lang die Erde decken, während er am Kreuze ringt. Gethsemane und Golgatha, die heiligsten Stätten der Christenheit! Was ist da vorgegangen?

Ich muß etwas weit ausholen. Man thut oft so, als hätte Jesus nichts andres zu thun gehabt, als sein Inneres auszuschütten und Bekenntnisse abzulegen. Die biblischen Berichte bieten ein andres Bild. Wie selten doch, daß er einmal ein Bekenntnis thut. Was wir von seinen Reden haben, das ist alles mit Erzieherweisheit für seine Jünger und für uns geredet. So führt er sie und uns Stufe für Stufe langsam andeutend zu seinem Verständnisse hinan. Nun aber ist es dahin gekommen, daß er sie mitgenommen hat, nur um zu schauen, was er auch thue und handle, und zu hören, was er bekenne; sein Reden fortan, wie wortkarg; es sind fast nur Antworten und Gebetsseufzer, und diese Antworten sind folgenschwere Thaten. Was war der Inhalt von alledem?

---

[1]) Joh. 20, 23; Matth. 28, 19; Luk. 24, 47 vgl. Apg. 10, 43. Die Verknüpfung der Vergebung mit der Taufe war durch des Täufers Predigt selbstverständlich; sie herrscht durch das ganze neue Testament.

Ich muß noch einmal ausholen. Wir sagten vorhin, davon könne nicht die Rede sein, daß seinem Sterben das Wort gelte: „es ist gemein, was lebt, muß sterben“. Wir haben den Eindruck, er hätte eigentlich gar nicht sterben dürfen und können, und der Eindruck ist gar nicht falsch. Es steht eine Erzählung in den Evangelien, die manche allerdings nicht gerne lesen und über die man gerne hinweggeht; sie gehört aber zu dem Grundstocke der altevangelischen Verkündigung; das ist die Geschichte von der Verklärung auf dem Berge. Was sagt denn die? Er hätte nicht zu sterben brauchen, um in den Himmel zu fahren. Warum also ist er denn gestorben? Er hat sich nie schlechtweg als einen von uns angesehen. So tief er in alles hineinging, doch hat ihn eine unsichtbare, aber unüberschreitbare Grenze von dem sonstigen Menschlichen geschieden. Und die innerliche Geschiedenheit findet ihren Abdruck auch in dem äußeren Verhältnisse. Wir sind jetzt alle besessen von der Furcht vor einer Gefahr, die heißt Ansteckung. Der ganze Staat ist in Bewegung, um Ansteckungen zu verhindern. Denken Sie einmal, was das sagen wollte, daß Jesus mit den Aussätzigen und allen Kranken verkehrte und sie zur Heilung anrührte, ohne je einen Gedanken daran zu verraten, daß ihm das fehlschlagen könnte. Das fällt für den ersten Anblick vielleicht am meisten auf, allein es ist doch nur das Alleräußerlichste. Tiefer führt das Uebrige. Er sagt kurzweg: ihr, die ihr arg seid,[1]) nicht wir, die wir arg sind. Das ist ihm nie eingefallen. „So man das thut am grünen Holz, was will am dürren werden.“ [2]) Er ist das grüne Holz. Er hat nie in seinem Namen gesagt: Unser Vater. Das thut er selbst da nicht, wo er zu Magdalena spricht: „ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ [3]) Wenn man darauf achtet, dann findet man diese zarten Grenzen überall beobachtet. Also das Hineingehören in unser Los galt ihm nicht ohne weiteres.

Noch ein drittes. Er hat seinen Lebensweg zwar aus der Hand des Vaters genommen, aber er hat ihn mit großer Sicherheit und Klarheit selber gelenkt. Wenn sie ihn in Nazareth vom Felsen hinunterstürzen wollten, so ging er mitten durch sie hin; er hatte noch seine Zeit, er hatte seine zwölf Stunden.[4]) Er zog sich später von Jerusalem zurück, um nicht zu früh in die Passion hineinzukommen.[5]) Dann

---

[1]) Luk. 11, 13. [2]) Luk. 23, 31. [3]) Joh. 20, 17. [4]) Luk. 13, 32; Joh. 11, 9. [5]) Joh. 11, 54.

aber geht er Schritt für Schritt vorwärts. Ergeben in seines Vaters Willen, geht er dem Leiden entgegen. Zunächst dem Verräter. Seinen Häschern, die vor seinem „ich bin's“ niederfallen, bietet er sich dann selbst dar.[1]) Und als sie dann Zeugnis wider ihn suchten und nichts finden konnten, da hat er willig vor dem hohen Rate sein messianisches Bekenntnis abgelegt, damit sie ihn der Gotteslästerung zeihen könnten.[2]) Er hat das alles vorbereitet und gestaltet, und darum kann er sagen, er habe ein Gebot, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen; er erfüllt dieses Gebot in seinem Handeln. So geht er in das, was unser Los ist, hinein, frei und selbständig und nicht als in ein äußerliches, menschliches Muß. Und das wird denn auch seine Meinung gewesen sein, als er bei Johannes in den Jordan stieg.[3]) Hat Gott es geordnet, daß dem Kommen des Gottesreiches die Vergebung vorangehe, so geht er gehorsam den Weg seines Vaters; und die Taufe im Jordan nimmt jene Taufe voraus, der er mit Bangen entgegenblickt, die letzte, schwerste Versuchung.[4])

Und nun sehen wir ihn, nachdem er Monate lang seinen Jüngern seinen Tod vorausgesagt hat, nachdem er vorausgesagt hat, daß er von seinem Volke verworfen werden, viel leiden und am Kreuze sterben müsse[5]) — nun sehen wir ihn nach Gethsemane gehen, dort zusammenbrechen und bangen und zagen. Wir sehen ihn vor der Nähe des Todes bangen, diesen klaren, festen, sicheren, ruhigen Mann, der sich in der Hand des Vaters weiß. Dieser Mann, der wenige Stunden vorher seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels seinen Jüngern vorausgesagt hat und ebenso nachher dem Hohenpriester: „von nun an werdet ihr sehen, des Menschensohn sitzend zur rechten Hand der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels“ — dieser Mann zuckt vor der einfachen Thatsache des Todes zusammen. Ist das denkbar?

Ja, meine Brüder, was ist denn sterben eigentlich? Das müssen wir uns fragen! Es hat eine alte Philosophie gegeben, die gesagt hat, vor dem Sterben brauche man sich nicht zu fürchten, denn Sterben sei ein Moment und nachher sei alles aus. Das ist ganz richtig. Das letzte Aushauchen, das, was man das Sterben im Sterben nennen könnte, das ist ja zumeist die Stille nach dem Sturme. Was aber vor dem Tode scheuen und bangen läßt, das ist entweder die Ungewiß-

---

[1]) Joh. 14, 31. — Matth. 26, 45—50. — Joh. 18, 4 f. [2]) Matth. 26, 59 bis 65. [3]) S. 123. 173. [4]) Luk. 12, 50. [5]) S. 165.

heit: was wird nach dem Tode kommen? Die hat aber Jesus nicht gekannt; er hat ganz genau gewußt, was hinter seinem Tode komme; er hat keine Spur von Zweifel darüber gelassen, daß er das bis zum letzten Augenblicke festhalte. Oder es gibt noch eines, das uns erzittern läßt; das ist das, was zum Sterben führt, was vor dem Sterben liegt, das körperliche Leiden und das Seelenleiden, wenn die Seele sich scheiden muß von allem. So sagen wir ja und können es sagen: wem Gott das erspart, den führt er durch des Todes Thüren träumend. Das ist eine besondre Gnade, wenn die Seele mit Elias Wagen gen Himmel fährt.

Was ist es nun doch bei Jesu gewesen, was diesem mutigen, klaren Mann so hat können bange werden lassen? Die Nachtstunden von Gethsemane weisen hin auf die dunkeln Stunden am Kreuze. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Soll das heißen, weshalb hast du mein Werk mißraten lassen? Alles, was heute geredet ist, müßte Täuschung und Traum sein, wenn das möglich wäre. Nein, das ist es, was auch für uns am schwersten ist, nämlich: das lassen zu müssen, was wir lieben. Das Schwere jener Stunde war — wir dürfen vielleicht es wagen zu sagen —, daß Jesus von dem Vater, dessen erstes Gebot er in Kraft seiner Gotteskindschaft erfüllt hat bis zum letzten Atem — daß er von dem Gott, an dem er nie zweifelte, auch in jener Stunde nicht, fern sein mußte, während er doch mit allen Fasern seines Lebens an ihm hing. Das kann nicht vorstellen und nicht schätzen, wer nur von einer Richtung des Herzens auf Gott weiß; wem es bloße Redeweise ist: „Der mich gesandt hat, ist mit mir; er hat mich nicht allein gelassen. Der Vater, der in mir ist, thut die Werke selbst; ich im Vater und der Vater in mir.“ [1]) Fern sein von Gott, den man liebt, das ist der wahre Tod. Wir wissen gar nicht, was Sterben ist, denn wir wissen alle zusammen noch nicht recht, was Gott lieben heißt. Sterben, das heißt Fernsein von Gott, so wie wir fern sind von Gott in unsren schlimmsten Stunden. Fernsein von Gott, der allein seines Herzens Teil, der auch allein ihm übrig geblieben war von allem, was er liebte. Und das hat er über sich nehmen müssen, weil er als einer, der zwar nicht unsersgleichen in unsrem Lossein von Gott war, und doch uns dienen, und deshalb unsersgleichen werden wollte, bis in die tiefste, tiefste Seele hinein. Wer noch nicht mit Bewußtsein in diese

[1]) Joh. 8, 29; 14, 10.

Seelennot hineingesunken ist, der soll es wissen, daß die dunkeln Stunden seines Lebens, mit denen er nicht fertig werden kann, im grunde gar nichts andres sind als diese Bodenlosigkeit der Gottesferne. — Haben sie ihm nichts anhaben können, während er „am Tage wandelte“, so ist jetzt „ihre Stunde und die Macht der Finsternis“ gekommen.[1]) Was vorgeht, das halten ihm auch die letzten Worte vor, die er von seinen Volksgenossen zu hören bekommt. Während die Seinen von ferne stehen, umtönt ihn der giftige Spott, in dem sich die Versuchung Hiobs wiederholt: „sage Gott ab und stirb!“[2]) Der eigentliche Versucher redet hier durch Menschenmund.[3]) Dem ging Jesus entschlossen entgegen. „Der hat nichts an ihm“, aber seinen Griff muß Jesus spüren, wie in der ersten Entscheidungsstunde. Das ganze Gewicht der gottlosen Welt, deren Fürst „der Feind“ ist, lastet auf ihm, um ihn abzudrängen von dem, von dessen Wort er lebt.[4]) Das weiß er im voraus. Und diese Bodenlosigkeit der Gottesferne hätte unser Herr und Heiland sich gern erspart gesehen. „Ist es möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber! Doch nicht, wie ich will, sondern wie Du willst.“ Jene Liebe, die aus der Ewigkeit herniederkommt, die stark ist, wie der Tod und stärker wie die Hölle, die Liebe liebt sich hinein in unsre Not, und der Anfänger und Vollender des Glaubens, der aus Gottes Kraft glaubt, hält im Glauben an dem sich ihm entziehenden Gotte fest: „mein Gott, mein Gott“. Und dann hat er zum Erstaunen aller, längst ehe das Kreuz ihn hätte zum Tode bringen können, sein Leben ausgehaucht und seinen Geist dem Vater übergeben. Der Tod war schon ausgekostet.[5])

Sein Sterben, der letzte große Zug in dem Eintreten für uns hienieden. Und er hat uns ja nun das Wort dafür in den Mund gelegt: die große Sühne.[6]) Sein Sterben, *seine Gottesferne, die Erlangung der Gottesnähe für uns*; der feste Fels, auf den wir immer wieder treten können, wenn wir aus der Gottesnähe herausgefallen sind. Ja, sein Sterben im Lichte seines Lebens! Im Lichte seines Sterbens wird sein ganzes Leben ein Sterben;[7]) aber sein Sterben ein Leben, ein Handeln für uns und so der Quell des Lebens für uns. Das Sterben Jesu im Lichte seines Lebens! Nun können

---

[1]) Joh. 11, 9 f.; Luk. 22, 53. [2]) Matth. 27, 39—44; Luk. 23, 35—39; Hiob 2, 9. [3]) Vgl. Matth. 16, 23. [4]) Matth. 26, 45: Joh. 14, 30. 31; Matth. 13, 39; 4, 4. [5]) Hebr. 2, 9. [6]) S. 168. [7]) Matth. 16, 25.

wir es den Aposteln glauben, was alles sie uns Großes von diesem Sterben gesagt haben, und von dem, was es uns eingetragen habe. Nun lassen wir uns nicht irre machen an dem Zeugnisse des neuen Testamentes, und wenn es in hohen Wogen geht und wenn es helle Psalmentöne anstimmt. Und weil das nur die Liebe aus Gott vermocht hat, darum zum Schluß: das Sterben Jesu im Lichte seiner Verkündigung und im Lichte seines Lebens die unvergängliche Überführung und Predigt von der grundlosen Barmherzigkeit Gottes, der uns errettet, indem er uns richtet bis in das Herz und bis in die Nieren, damit das Herz offen sei für Pfingsten.

---

2. Seine Auferstehung.

Wenn wir von der Auferstehung Jesu reden, so wissen wir zunächst, daß es sich dabei für uns Christen um das übernatürlichste Wunder handelt, von dem die christliche Predigt berichtet, abgesehen etwa von seiner „wunderbaren Geburt".[1]) Die Zustimmung zu dem Berichte von dieser Geburt ist nun nicht dasselbe mit dem Glauben an die Gottheit Christi, sondern jener Vorgang ist nur ein einzelner Zug, in dem diese Gottheit erscheint;[2]) darum tritt auch diese besondre Geburt unsres Herrn in der neutestamentlichen Verkündigung an Bedeutung weit hinter seiner Auferstehung zurück. Denn diese ist so gewiß nicht ein einzelner Zug in der Erweisung seiner Gottheit, als Gottes Sohn in Fleisch und Blut gekommen ist,[3]) und als sein geborenes und gekreuzigtes und auferwecktes Menschenwesen so wenig nach der Auferweckung als vor ihr für eine bloße Erscheinung zu achten ist. Vielmehr: der verherrlichte Menschensohn ist selbst die bleibende Frucht seiner eignen Erdenarbeit und die Auferstehung sein Eintritt in die Vollreife. Worin besteht nun eigentlich dieses unvergleichliche Wunder? Keinenfalls bloß oder hauptsächlich darin, daß zu der Fortdauer der Seele Jesu über seinen Tod hinaus noch eine besondre Ueberführung seiner Jünger von derselben gekommen wäre; einen solchen Beweis hat Jesus selbst in der Parabel vom armen Lazarus für ein sehr unzweckmäßiges Ding erklärt,

[1]) Oben 1 S. 88 f. [2]) Meine „Wissenschaft" § 385. [3]) 1. Joh. 4, 2; Röm. 8, 3; Ebr. 2, 14.

und damit, beiläufig bemerkt, jeden seiner aufmerksamen Jünger gegen alle Anwandlung von Spiritismus im voraus gewappnet. Vielmehr handelt es sich um das Hervorgehen des leibhaften Jesus aus dem Todesstande und dem Totenreiche nach einer Frist, die eben nur so lange währte, daß das wirkliche Gestorbensein zweifellos festgestellt war. Und doch ist es nicht bloß eine Wiederholung des Wunders, das er an seinem Freunde Lazarus vollzogen hatte; denn er kehrt nicht in das irdische Leben zurück, welches ihn einem neuen Sterben entgegenführt, so daß der endgiltige Tod nur aufgeschoben erscheint, sondern dieses Auferstehen ist der Beginn eines andern Lebens, in welchem er allen Beschränkungen unsres jetzigen sinnlichen Daseins entnommen erscheint und in das jenseitige Wesen versetzt ist, jedoch zugleich fähig sich in dem diesseitigen Dasein zu vergegenwärtigen. Das ist die volle biblische Anschauung.

Dabei ist hervorzuheben, daß die weitverbreitete Meinung irrt, dergemäß die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern nach dem dritten Tage die Hauptsache ausmachten. Nach ihrem eignen Berichte hat Jesus selbst seinen Schülern vielmehr vorgehalten, sie hätten auch ohne diese Erweisungen an die Thatsache seines todesüberwindenden Lebens glauben sollen.[1]) Die Auferweckung ist mithin mehr als eine darstellende Offenbarungshandlung; sie ist der Eintritt unsres Heilandes in seinen Erhöhungsstand und besitzt dadurch an sich, abgesehen von allen seinen Erscheinungen, durchgreifende Bedeutung. Die Christenheit hat wohl gewußt, mit ihrem Ostern, ja mit ihrem Herrntage das Fest des neuen Bundes der Sündenvergebung zu begehen, und daran das Bundeszeichen zu besitzen als Gegenstück zu dem Sabbath als dem alttestamentlichen Bundeszeichen;[2]) sie war weit davon entfernt, nur ein „Totenfest“ zu stiften, eine Erinnerung an die Bestätigung der Unsterblichkeit. Deshalb waren ihr auch von Anfang an Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft Jesu Christi nur die zusammengehörenden Seiten ein und derselben Thatsache; der Beleg dafür folgt weiterhin.

Trotzdem verlieren jene Erscheinungen nicht ihre Bedeutung. Gottes Offenbarung ist durchgehend der Erweis seiner Herablassung zu unsrer Sündenschwachheit, namentlich zu unsrem Unglauben, den schon jeder

---

[1]) Joh. 20, 20; Luk. 24, 21 f. (vgl. 9, 22; 18, 33). 25 f. 36—47; Ps. Mark. 16, 14. [2]) 5. Mose 5, 15.

von uns als Glied der Menschheit in sein Leben mit hineinnimmt, um sich dann an seiner Fortpflanzung und Bestärkung mit mehr oder weniger Bewußtsein zu beteiligen. Gott thut seine Gnadenwunder um des willen als Zeichen oder unter Zeichen und im Dienste dessen in auffallender Weise. Das gilt auch von den Fügungen der Geburt Jesu; ein verborgenes Wunder hätte den ins Irdische befangenen Sinn nicht aufgeschreckt; und dann würde hinterher die Erinnerung an jenen Eindruck der Vorgänge gefehlt haben, der auf das Wesentliche denken und achten lehrte, auf die Herkunft des Gottessohnes von oben. Diese Zeichensprache, die zu den „Geringsten" [1]) vernehmlich redet, hat die Kirche besser verstanden als die Theologen und darum die Erinnerung an sie dem Taufbekenntnisse eingefügt. Dafür wird das Weihnachtfest mit seinem Morgenglanze aus den Herzen gequollener Lieder immer zeugen. Wie die Dinge bei uns Menschen liegen, reichten die Voraussetzungen zum Glauben an Jesu Auferstehung, die Gott seinen Lehrjüngern geboten hatte, nicht aus. Gerade bei seinen Gläubigen, die das schon vor dem Vollzuge des verheißenen Geistesbundes waren, kommt die ganze Macht des uns eingewachsenen Unglaubens zu Tage. Ihr Vertrauen auf Jesum hat noch nicht die Art des kirchengründenden Bekenntnisses; vor den Pforten der Hölle, des Totenreiches, durch welche ihnen ihr Meister verloren ging, erlahmt ihr Glaube; sie haben nur noch die Erinnerung an ihre Hoffnung und ihre, freilich durch alle Flucht und Verleugnungen nicht ertötete, Liebe.[2]) Ohne die „mancherlei Erweisungen",[3]) das heißt ohne das Zeichen seiner Erscheinungen wäre ihr Kleinglauben nicht empfänglich geworden für den Zeugnisgeist [4]) und wäre die Kunde von seiner Auferstehung zur Erhöhung nicht als triebkräftiger Keim in die welterobernde, glaubengründende Predigt hineingekommen.[5]) Aber dabei bleibt es: die Sache sind jene Erscheinungen *nicht*; so wenig wie das Zungenreden die Thatsache der Ausgießung des heiligen Geistes auf die Menschheit ist.

Von diesem Wunder ohnegleichen, das sich an ihm vollziehen solle, und zwar als von einem Wunder, hat nun unser Heiland nach unsren

[1]) Matth. 18, 6; 25, 40. 45. [2]) Matth. 16, 17—19; Luk. 24, 19 f. 36—49; Joh. 21, 17. [3]) Apg. 1, 3. [4]) Joh. 15, 26 f.; 20, 22; Luk. 24, 48 f.; Apg. 1, 7 f. [5]) Apg. 4, 9 f. 19 f.; 5, 29—32; 1. Petr. 1, 3 f.; 1. Joh. 1, 1 f.; 1. Kor. 15, 1—5. 13—19.

Berichten im voraus gesprochen. Zunächst vor allerlei Leuten in andeutender Rede, Joh. 2, 18 f. und Matth. 12, 39 f.[1]) An beiden Stellen antwortet er seinen Mißgönnern auf die Forderung eines Zeichens. Dem Zweifel, welcher ihn auf die Probe stellen will, versagt er sich; und die Notwendigkeit solchen Verhaltens hat sein Bote wohl verstanden, der das gerichtliche und doch heilsame Aergernis des Kreuzes an sich selbst erfahren hatte.[2]) Die Versagung des Zeichens, wie sie ein solches fordern, bleibt bis an das Kreuz dieselbe, gleich ihrem höhnischen zweifelnden Fordern.[3]) Es wiederholt sich die Versuchung auf der Tempelzinne für den „Gottessohn".[4]) Aber ein Zeichen, ihnen sehr befremdlich, auch in seiner Ankündigung nicht unbesorglich, hinterher sehr schwer widerleglich, sollte ihnen werden.[5]) Das Hervorgehen aus dem scheinbaren Untergange soll ihnen zum Zeichen werden, daß Gott diesen Jesum, den sie gekreuzigt haben, sowohl zu dem Herrn, dessen Anrufung rettet, als zu dem verheißenen Messias gemacht hat.[6])

Nur in solcher Weise ist eine Aeußerung Jesu über diesen Punkt verständlich. Da er bekanntlich keine Programmreden gehalten hat, vielmehr in seinem öffentlichen Wirken zunächst sich selbst und seine Aussichten vor seiner Prophetenthätigkeit durchaus zurückstellte, so konnte er auf diese letzte Aussicht nur im Dienste derer zu reden kommen, die er vor sich hatte. In der verhüllten hinhaltenden Rede liegt neben der Ablehnung immer noch eine Einladung; sie mögen noch inne werden, was sie an ihm haben. Und wenn sie sich nicht aus Eifersucht[7]) verstocken, dann mögen sie auch wie die Leute zu Ninive seine Bußpredigt annehmen; freilich müssen sie sich ihn und sein Erlebnis als Zeichen gefallen lassen. Brauchen sie aber seine Worte nur, um sie zu verzerren, wie in der Anklage vor Gericht und in den Spottreden unter dem Kreuze, so gereichen sie ihnen zum Gerichte. Es geht dann ebenso wie bei dem Vorwurfe, daß er sich selbst zum Gott mache. — Also beidemale spricht er von einem Wunder an seiner Person, das zum erweckenden Zeichen gegeben wird und denen eine letzte Aussicht eröffnet, die im Begriffe stehen, „den Menschensohn zu lästern". — Für dieses Verständnis ist es wichtig, daß man, wie oben geschehen, zwischen der

---

[1]) Ueber die Berechtigung zur Verwertung beider Stellen in diesem Zusammenhange vgl. den Nachtrag zu diesem Aufsatze. [2]) 1. Kor. 1, 22 f. [3]) Matth. 27, 40—43. [4]) Matth. 4, 5 f. [5]) Matth. 27, 63. — 28, 11 f. Apg. 4, 5 vgl. 23, 9. — 3, 12 f. besonders V. 26 „euch zuerst" 13, 22 f. [6]) Apg. 2, 36 vgl. 21. 30 f. [7]) Luk. 4, 23—29.

Auferstehung Christi in ihrer Bedeutung an sich und seinen Erscheinungen unterscheide. Diese galten seinen Gläubigen und nicht den Gegnern; jenes Wunder soll für alle bedeutsam werden. Eben deshalb wird das letzte überhaupt vorausgesagt; dagegen auf das Wiedersehen werden nur die Jünger vorbereitet.[1])

Jedenfalls sehen wir, daß Jesus zugleich mit seinem drohenden Tode (vgl. oben S. 160 f.) auch seine Auferweckung voraussah. Unter denen, die sich seit anderthalb Jahrhunderten zu seinen Biographen aufgeworfen haben, ist mir doch keiner bekannt, der ihn nicht trotz aller Mißerfolge an einem Siege seiner Sache nach seinem Tode festhalten ließe; und man muß schon sehr willkürlich mit der Ueberlieferung umspringen, wenn man annehmen will, er habe seine Sache und seine Person getrennt. Er hält, namentlich auch in seinen Gleichnisreden, an jenem Grundzuge der alttestamentlichen Weissagung fest, daß die Vollendung des Gottesreiches durch das Gericht eingeleitet werde; und dieses Gericht wird er vollziehen. So spricht er davon nicht nur in den eschatologischen Gleichnissen, welche Matthäus Kap. 24. 25 der Endweissagung anschließt; nach diesem Bericht endet schon die „Programmrede", die Bergpredigt, mit dieser Aussicht und flicht sie sich in die Anweisung an seine Boten, wobei dann auch die Wiederkunft ausdrücklich erwähnt wird; gelegentlich der Gleichnisdeutung erscheint sie wie selbstverständlich.[2]) Da die betreffenden Stellen des Matthäus Sprüche Jesu zusammenstellen, die inhaltlich zusammengehören, so wird man aus ihnen nicht sicher auf den Zeitpunkt dieser Aussagen schließen können. Wenn aber bei deutlicherer Aussprache in der synoptischen Ueberlieferung überall das Wort aus dem 4. Evangelium durchscheint: „alles Gericht hat der Vater dem Sohne übergeben", so wäre es befremdlich, wenn er sich nicht auch als den Richter in dem Gleichnisse betrachtet hätte, in dem er den Ausdruck der Weissagung Joels entlehnt.[3]) Immerhin würde sich keine klare Voraussage sicher stellen lassen, ehe die eigentliche Leidensankündigung an seine Jünger begann, wenn man die Gleichnisrede etwa später ansetzen will, was freilich der Ueberlieferung in jeder Gestalt widerspricht.[4])

---

[1]) Joh. 14, 21 f.; Matth. 26, 32; Apg. 10, 40 f. [2]) 7, 22 f.; 10, 32 f.; V. 23; 13, 41. [3]) Joh. 5, 22. — Mark. 4, 29 vgl. Joel 4, 13 (3, 18). [4]) Auch wird man die vom Ackerbau entlehnten Gleichnisse, die den Gang des Reiches schildern, schwerlich in den spätesten Lebensabschnitt setzen; bei ihnen liegt aber die Ernte doch durchaus im Gesichtskreise.

Mit dem Vorgange zu Cäsarea Philippi beginnen nun die bestimmten Versicherungen. Die Ueberlieferung ist darin einhellig und beständig, daß die Frist für den Eintritt der Auferstehung nach dem Tode kurz bemessen wird und daß meistenteils die Erhöhung und Wiederkunft im Gesichtskreise steht Mark. 8, 31, vgl. 38 f. Auf 10, 34 folgt die Bitte der Zebedäiden V. 37; indem Jesus die Aussicht für ihre Erhörung nicht völlig beseitigt, nachdem er vorher von seinem Geschick bestimmt geredet hat, nimmt er selbst das Thronen für sich in Aussicht, V. 40. Daß die Streitrede 12, 36 bei Verwendung von Ps. 110, 1 den Anspruch auf das Sitzen zur Rechten erhebt, darüber läßt die Antwort an den Hohepriester 14, 62 keinen Zweifel. Mit dieser Abfertigung seiner Feinde beginnen die ausdrücklichen Ankündigungen der Wiederkunft 13, 26; 14, 25. 62 vor Jüngern und vor andern;[1]) es geschieht in der Endweissagung, bei Gelegenheit der Einsetzung des Abendmahles und in der Gerichtsverhandlung, also gewiß mit voller Zuversicht und Bestimmtheit. Aber das erfolgt nun nicht in einer „formelhaften“ Aufzählung der drei oder vier Hauptpunkte seiner Zukunft; man sieht nur, daß Erhöhung und Wiederkunft in seinem Bewußtsein eng mit der Auferstehung verknüpft sind. Wo kein besondrer Anlaß vorliegt, über die nächste Zukunft hinauszublicken, wird deshalb auch sie allein erwähnt, wie nach der Verklärung 9, 9, ferner V. 31 und beim letzten Male 14, 28. Die Aussicht auf seine Wiederkunft bildet den steten Hintergrund seines Predigens; das tritt darin heraus, wie ihre Erwähnung bei seinen andringenden Mahnungen immer wieder als Antrieb benützt wird; bald als Richter — so kündigt er in einfacher Rede oder im Gleichnis an —, bald als anklagender Zeuge wird er beim Abschlusse wirken.[2]) Faßt sich das alles für die Gegner noch einmal in die Gleichnisrede von dem verworfenen Eckstein zusammen,[3]) so ist die Aussicht auf die Wiederholung des zurückliegenden feierlichen Einzuges am Beginn der Leidenswoche[4]) eben nur eschatologisch verständlich. Endlich bezeugt das der uns allein von Lukas aufbehaltene Seufzer: „wird der Menschensohn bei seinem Kommen Glauben finden auf Erden“? 18, 8.

Aus dem allen ist zunächst zu erkennen, daß die Auferweckung dem Herrn nie wie ein einzelner wunderbarer Vorgang vor der Seele steht,

---

[1]) Das alles ebenso bei Matth. und mit wenigen Ausnahmen auch bei Lukas.
[2]) Luk. 12, 40; 13, 24 f.; 12, 8; 9, 26; 19, 12 f. [3]) Luk. 20, 17. [4]) Matth. 23, 35. — Luk. 13, 35 ist doch gewiß nicht am rechten Flecke.

sondern als ein notwendiges Glied in der Durchführung des ihm von seinem Vater beschiedenen Werkes; wie ja auch — was nun vollends anschaulich wird — sie ihm nie als ein Ende erscheint, sondern stets als diensames Glied in seinem fortgehenden Erleben, dem eben ein andres Sein und Wirken zweifellos folgen wird. Auferstehung wie Wiederkunft erscheinen so in seinen Reden nur als die hervortretenden Punkte des Lebens, das jenseits seiner Todeserfahrung vor ihm liegt. Wird das richtig aufgefaßt, dann gewinnt jene Rede erst ihren vollen Sinn: „wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin ich mitten unter ihnen", oder die andre: „ich werde meine Volksgemeinde aufrichten".[1]) In diesen Zusammenhang greift nun auch seine Selbstbezeichnung als „der Menschensohn" ein.[2]) Liegt in ihr das messianische Bewußtsein und zwar so, daß der Blick auf Daniel 7 die Farbe dafür leiht, dann reicht die Gewähr für die Klarheit Jesu in betreff seiner Zukunft über den Spruch vom Jonaszeichen hinauf; nach der einhelligen Ueberlieferung braucht er diesen Namen bereits bei der Heilung des Gelähmten.[3]) Doch damit sind wir im grunde schon von der Verkündigung Jesu zu seiner Lebensführung fortgeschritten; denn diese Bedeutung hatte jener Name zunächst doch nur für Jesum selbst.

Fassen wir zuvor den Inhalt seiner Voraussagen und Andeutungen zusammen. Stellen wir die verhüllten Hinweisungen voran, so liegt in ihnen die Versicherung, daß sein sinnenfälliger Untergang seiner Person und Bedeutung nichts anhaben kann; in kürzester Frist wird das Blatt sich gewendet haben, und dann dem verwerfenden Urteile der Volksleiter das Thaturteil Gottes gegenübertreten; er wird der Träger des Gottesreiches sein; zuletzt folgt die feierliche Erklärung des Anspruches auf den Gottesthron.

Anders lauten die Aussprüche im Kreise seiner Jünger. Die kurze nüchterne Voraussage fällt im Ausdrucke gegen die ausführlichere Behandlung des Leidens etwas ab, und Erhöhung samt Wiederkunft steht vorerst nur im ferneren Gesichtskreise. Man gewinnt den Eindruck, die Bemerkung diene zunächst, um das Erschütternde der Leidensankündigung herabzumindern und die Bewahrung des Glaubens zu erleichtern. Kann das die eigentliche Absicht gewesen sein? Sie ist so wenig erreicht, daß man ja aus dem Erfolge meint schließen zu sollen, diese Erläuterung sei von Jesu nicht gegeben, mindestens nicht mit dieser Deut-

[1]) Matth. 18, 20; 16, 18. [2]) Vgl. die betr. Abhandlung. [3]) Mark. 2, 10 u. Parall.

lichkeit. Allein er bedient sich ihrer als einer einfachen Zeitbestimmung.[1]) Auch dann aber sprechen die Erzähler von Verwirrung auf seiten der angeredeten Jünger. Das erste Mal sind sie durch die Leidensankündigung so verstört, daß sie einstweilen für den Nachsatz kein Ohr haben, wie die Antwort des Petrus zeigt. Nach der Verklärung Mark. 9, 9. 10 beschäftigt sie die Auferstehung, ohne daß sie zum Verständnisse gelangen, und V. 32 scheuen sie eine Frage. Beim dritten Male kommt zu Tage, daß sie mindestens sehr unklare Vorstellungen von seiner und ihrer Zukunft haben.[2]) Befremdlich ist das nicht gerade, wenn man sich klar vorhält, was Jesus ihnen mit jener Voraussage zumuten mußte. Wir kennen die Vorgänge am Ostertage, und auch diejenigen, welche ihre Geschichtlichkeit leugnen, wissen doch sehr gut, was man sich darunter zu denken hätte. Aber die Zuhörer blieben ohne jeden weiteren Unterricht über dieses Unerhörte; das Lazaruswunder ist später, und was hätten sie an einer Rückkehr Jesu in dieses Leben gehabt, wenn man ihm wie jenem alsbald wieder nach dem Leben trachten konnte?[3]) Ihre Ratlosigkeit damals, aber auch die bei der ersten Kunde von seinen Erscheinungen ist sehr verständlich. Er hatte ja solche Erscheinungen gar nicht vorausgesagt;[4]) nur wir sind es, die bei der Auferweckung immer zuerst an diese denken. Seine Ankündigung wies sie lediglich an, sich vergewissert zu halten, daß er nur eine kurze Frist im Totenreiche bleiben werde. Noch viel später setzte man für „auferstehen" ein: „von hinnen genommen werden".[5]) Wenn es aber so unvorstellbar war, weshalb die Ankündigung ohne nähere Bestimmung? Eine solche würde nicht klarer und zuversichtlicher aufgefaßt worden sein. Es galt nur, den Eindruck ihrem Gedächtnisse einzuprägen, wenn sein Tod eintreten werde, solle er für sie nicht das Letzte von ihm bleiben, sie sollten auf ein Folgendes vorbereitet sein. Worauf der Herzenskündiger dabei rechnete, das verrät das Wort an Simon bei der Ankündigung seiner Verleugnung: „ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre".[6]) Er prägt einen Gedanken in das Gedächtnis, der einen Anhalt bieten kann, wenn die im voraus unfaßlichen Dinge eintreten;[7]) darum ist er so folgerecht im Wieder-

---

[1]) Mark. 9, 9; 14, 28. [2]) 10, 35 f. [3]) Joh. 12, 10 f. [4]) Erst in der Abschiedsstunde und auch dann sehr unbestimmt ist vom Wiedersehen die Rede; bekanntlich sind die Ausleger uneins, ob in den Abschiedsreden bei Joh. wirklich die Erscheinungen des Erstandenen oder nur das Kommen in dem Paraklet gemeint sei. [5]) Emporhebung Luk. 9, 51. [6]) Luk. 22, 31 f. [7]) Vgl. Luk. 24, 44 f.

holen. Und was das Gedächtnis angeht, hat er ja auch seinen Zweck erreicht.[1])

Dient mithin diese Ankündigung der Auferweckung nur als Verständigung für die vorerst wichtigere Vorbereitung auf Leiden und Sterben, so tritt sie im Uebrigen in den Hintergrund vor den verschiedenen Ankündigungen der Wiederkunft in Herrlichkeit, sonderlich zum Gerichte. Man hat gemeint, diese Stellen verdanken ihre Entstehung nur einem Mißverständnisse der Auferstehungsansagen, und diese wieder bedeuten eben, daß sein Werk nicht untergehen könne. Schwerlich wird man dann erklären können, daß beide Stücke nebeneinander mit gleichem Gewicht in der urchristlichen Verkündigung hergehen. Das Mißverständnis müßte doch irgendwo das Mißverstandene ersetzt und verdrängt haben.[2]) Das jedoch ist richtig; die Stücke fordern einander. Die spürbare persönliche Wiederkunft setzt die Erneuerung des irdisch-individuellen Lebens voraus. Die Annahme einer bloßen geistigen Herrschaft dagegen ließe die biblische Auferstehung überflüssig erscheinen und würde mindestens ihre beseitigende Erklärung durch die bekannte Visionshypothese fordern, im grunde aber alles Berichtete unglaubwürdig machen. Die Ankündigung der Auferstehung stellt also lediglich die zweifellose und bürgende Bedingung dafür fest, daß der Herr in Person nach der Aussaat die Ernte, nach der Entwickelung des Reiches seinen Abschluß bringen wird. Das soll den Seinen zum Trost dienen, aber diese Gewißheit in ihrem Gerichtsernste soll auch ihrem Verhalten den Stempel aufdrücken.

Nur an wenigen Stellen legt Johannes Jesu eine ausdrückliche Erwähnung der Auferstehung in den Mund. Es geschieht zunächst im engsten Zusammenhange mit der Aussage über den Tod des guten Hirten für die Schafe;[3]) und zwar bedient er sich der besonderen Wendung, daß er sich die Vollmacht zuspricht, das Leben hinzugeben und

---

[1]) Er wußte auch worauf er sich dabei verlassen konnte Joh. 14, 26. [2]) Vgl. namentlich Weissenbach, d. Wiederkunftsgedanken Jesu 1873. — Selbstverständlich behaupte ich nicht, daß man nicht Aussprüche gefunden habe, bei denen man meint, eine solche Vertauschung nachweisen zu können. Vielmehr betone ich die Thatsache, daß in keiner Darstellung bloß von Auferstehung — was dann geschichtlich sein sollte — oder bloß von Wiederkunft die Rede ist. Der Beleg liegt in den obigen Ausführungen. [3]) 10, 17 f.

wieder zu nehmen; diese Vollmacht entstammt dem Gebote, das er von seinem Vater erhalten hat. Das ist nur eine allgemeine Ankündigung; er spricht sie vor seinen Gegnern in Jerusalem aus. Bestimmter wird die Hindeutung beim Abschiede von den Elfen.[1]) Wenn die Jünger sich in das Wort „über ein Kleines" nicht zu finden wissen, so verhält sich das genau wie in dem synoptischen Berichte,[2]) ist mithin auch kein Anzeichen, daß nicht schon bestimmtere Aussagen früher an sie gerichtet wurden. Während in jener ersten Stelle der Ausblick auf das Wiedernehmen des Lebens nur verständigender Zusatz zu der Hauptaussage vom Tode ist, stellen diese Reden an die Apostel die Wiederanknüpfung der Gemeinschaft nach kurzer niederschlagender Unterbrechung in Aussicht.

Während von der Auferweckung sonst also nicht viel geredet wird, spricht sich dagegen die gewisse Erwartung der Erhöhung in den Streitreden durchgehend aus, und zwar erscheint sie einesteils als Scheidung von der unempfänglichen Welt, die ihn umgibt, anderenteils als Rückkehr zum Vater und als Befähigung zur Ausrichtung der Lebensmitteilung und des Gerichtes. Wird der Rückkehr zum Vater auch erst zuletzt im vertrautesten Kreise ausdrücklich Erwähnung gethan,[3]) so fallen doch schon vom 6. Kapitel ab Rätselworte vom Auffahren dahin, wo der Menschensohn zuerst war, vom Hingehen, wohin niemand folgen kann,[4]) und von dem Erhöhen, das ihm die Feinde anthun und das doch kenntlich über alles ihr Thun hinausgreift, bei dem also die Erhöhung an das Kreuz nur die erste Stufe bildet.[5]) Auch wo dann nicht von Rückkehr gesprochen wird, klingt doch deutlich oder dunkel mit durch, daß dem Aufsteigen ein Herabsteigen, dem Hingange zum Vater ein Ausgehen von ihm vorausgegangen ist und die Rückkehr eben erklärlich, ja unausbleiblich macht.[6]) Daran schließen sich dann die starken Berufungen auf die innigste Gemeinschaft mit dem Vater, in deren Kraft er der Quell des Lebens werden kann und alles todüberwindende Leben allein von ihm ausgeht.[7]) Der Wiederkunft mit ihrem Doppelzwecke, dem Gericht und der Heimholung der Seinen, ist nicht vergessen,[8]) wenn auch die Wirkung innerer

---

[1]) 14, 18 f. vgl. 28 und 16, 16—22. Die vorausgesetzte Fassung der Stelle ist neuerdings wieder vertreten, u. a. Meyer-B. Weiß z. St. [2]) Vgl. oben S. 188 f. [3]) 14, 2. 28; 16, 5 f.; 17, 5. 11. [4]) 6, 62 vgl. Matth. 26, 64. — 7, 33 f.; 8, 14. 21 f.; 13, 33 f.; vgl. 14, 4 f. 28; 16, 5 f. [5]) 8, 28; 12, 32; 3, 14. [6]) 6, 33 f.; 3, 13. — 7, 29; 8, 14. 23; 16, 28. [7]) 5, 26 mit Umgebung; 6, 48—57; 7, 37; 11, 25 vgl. 10, 27 f. [8]) 5, 25—29; 6, 39. 40. 44 14, 3; 17, 24.

Art alsbald nach der Erhöhung oder die Verherrlichung des Sohnes nach vollendeter Erdenaufgabe in den Seinen und durch sie mehr in betracht kommt.[1]) Aus den Stellen, deren Inhalt hier dargelegt ist, geht zugleich hervor, daß er auch in diesem Bericht als der Menschensohn in engster Beziehung zu dem Jenseits steht, aus dem er stammt, und daß er sich allumfassenden Beruf beimißt.

Steht seine Selbstaussage verläßlich und deutlich vor uns, dann dürfen wir auch den Mut fassen, dieses von ihm verheißene und für uns geschichtlich gewordene Ereignis an der Hand seiner Andeutungen im Zusammenhange mit seinem Leben zu erwägen und zu verstehen.

Das Sterben Jesu stellt sich einfach als der Abschluß seines Erdenlebens dar. Ob man auf das gemeine Menschenlos sieht; ob man sein Berufsleben in dem unausbleiblichen Widerstreite mit seinem Volke verfolgt; ob man von ihm lernt, darin den höchsten Liebesbeweis zu erkennen — immer ist es die verständliche Folge seines bisherigen Wandels, wie sehr sich auch das Herz gegen die Notwendigkeit sträube. Sein Auferstehen knüpft sich nicht in gleicher Weise an seinen Erdengang. Es ist doch in der That wohl den meisten Menschen zu allen Zeiten sehr „seltsam“ oder parador, will sagen: schwer glaubhaft erschienen. Auch ist es ja im grunde nicht diesem Erdenleben zugewendet, wie sehr immer dieses dafür vorausgesetzt ist. Das Auferstehen ist der Anfang eines neuen Lebens, das einer andern Ordnung angehört. Will man diesen Vorgang in dem Lichte betrachten, welches die Erdentage Jesu auf ihn werfen, so wird man den Zusammenhang beider Dinge anderswo suchen. Nicht ein selbstverständlicher Abschluß nach unsren Maßen und Gedanken ist die Auferstehung; wohl aber mag man sie als eine Ergänzung ansehen, welche durch dieses unter uns geführte Leben gefordert wird. Forderungen beweisen gewiß nicht den wirklichen Eintritt einer Sache. Lebt doch der Pessimismus von unerfüllten „berechtigten“ Forderungen! Wenn jedoch eine Thatsache vorliegt, dann kann die Forderung ein helles Licht auf sie werfen, damit man sie durchschaue und schätze.

Seinen Tod hat der Herr selbst als das Siegel auf seine Vollmacht zum prophetischen Berufe bezeichnet. Dabei blickt er zurück auf

[1]) 17, 18; 16, 14; 13, 32; 12, 23 f.; 17, 1 f.

die Reihe seiner Vorgänger in diesem Berufe. Diese Reihe rückwärts wiese an sich nur auf eine gleiche Reihe vorwärts. Mag er noch so groß sein als Lehrer von Gott gesandt; im Dienst am Worte kann ihm ein andrer folgen, wie er selbst den Täufer abgelöst hat. Für den Ausweis dafür wäre es genug am Zeugentode. Nun aber ist er nicht bloß einer in der Zeugenreihe. Er kündigt das Gottesreich nicht allein an; wo er wirkt, da ist es eingetreten; da ist's inmitten der Mitlebenden.[1]) Läßt sich dann dieses so lange im voraus angekündigte und erwartete, nun endlich genahete Reich von ihm, von seiner Person trennen? Und ferner: wie soll es kommen? Der Täufer nimmt die Botschaft den alten Propheten aus dem Munde: es kommt im Gerichte. Reift auch sein Volk dem Gericht entgegen, und ruft es dieses Gericht in der Verwerfung des Eckſteines über sich herab, damit ist der für das Wohl des ganzen Volkes dem Tode überlieferte Prätendent eben doch der Stein noch nicht, welcher zermalmend auf die Verstockten niederfällt.[2]) Und wo bleibt das Gericht, welches dieser ans Holz gehenkte „Judenkönig" über die Heiden halten soll? Das Reich ist nicht aufgerichtet, nicht einmal die entscheidenden Vorbereitungen sind im Gange;[3]) so kann sein Sterben nicht sein Letztes sein.

Es ist nicht selten von dem „Plane Jesu" geredet worden, welchen durchzuführen er gemeint gewesen. Was man auch sonst davon denke, die Absicht kann er gewiß nicht gehabt haben, seinem Volke und seiner Nachwelt als Geschenk eine neue oder eine verbesserte Lehre zu hinterlassen. In dem Falle wäre es unfaßlich, daß er diese seine Lehre den zweifelhaften Geschicken ausgesetzt hätte, denen sie — nach der Ansicht vieler — in der Ueberlieferung durch seine Jünger anheimfiel, so daß man sie jetzt mühsam aus der Verschlackung und Zertrümmerung heraussuchen müsse. Man ziehe nicht das Beispiel andrer Religionsstifter aus alten Zeiten oder unentwickelten Verhältnissen an. Jesus, der mit seinem alten Testament Umgang pflog, lebte in einer schriftstellernden Zeit als ohngefährer Zeitgenosse des Historikers Josephus und des Philosophen Philon; er lebte unter einem Volke, in welchem Handwerk und Schriftgelehrsamkeit sich ganz wohl vertrugen, und machte auf seine Zuhörer den Eindruck, die regelmäßige Schule reichlich durch andre Mittel ersetzt zu haben;[4]) und er kannte seine prophetischen Vorgänger aus ihren eignen Schriften. Warum schrieb er nicht? warum

[1]) Matth. 12, 28; Luk. 17, 21. [2]) Matth. 23, 37 f.; 24, 15 f.; — Joh. 11, 47 f.; — Luk. 20, 18. [3]) Luk. 24, 19 f.; Apg. 1, 6. [4]) Joh. 7, 15.

dictierte er nicht? Es sei einstweilen von der Verheißung des von ihm zeugenden Geistes abgesehen; der letzte Grund ist doch der, daß seine eigentliche Gabe an die Seinen nicht das ist, was er sagt, vielmehr das, was er ist, er selbst. Sein Plan ist sehr einfach: Glaube an ihn und Bekenntnis zu ihm hervorzurufen; und eben dazu dient ihm die Hoffnung auf den Messias.[1]) Ist es denn seine Lebensarbeit, eine Anzahl von Menschen durch Glauben an seine Person zu binden, sie von allem andern zu lösen und sich ihnen zum einzigen unbedingt Geliebten zu machen, damit sie die Grundlage werden für einen unvergänglichen Bau[2]) — was sind sie, wenn er von ihnen genommen wird, als Waisen, als eine zerstreute Herde ohne Hirten![3]) Dieser Leib, aus dem das schlagende Herz gerissen ist, wäre wahrlich kein vollbrachtes Werk. Ein jammervolles Bruchstück bliebe dieses Leben, das sich selbst den Seinen zum Mittelpunkte gemacht hat und sie nun in ihrer Unselbständigkeit sich selbst überließe — ein scharf geprägtes Beispiel von der Art, nach der die Großen dieser Erde oft handeln, indem sie sich unentbehrlich machen, aber auch unersetzlich, um desto schmerzlicher entbehrt zu werden. — Wer will es wagen, ihm diese Kurzsichtigkeit und dies Sichselbstgefallen zuzutrauen, während er sein ungeschminktes Urteil über die Unreife seiner Jünger so deutlich ausgesprochen hat und sie es so ehrlich aufbehalten haben, und während er nichts eindringlicher abgebildet und gefordert hat als selbstvergessenen Dienst.[4]) Nun dann, so muß er gewiß gewesen sein, daß sein Sterben nicht seines Wirkens Ende bringe.

Er selbst hat das Bekenntnis zu seiner Messianität hervorgerufen; er hat durch die Leidenszeit hindurch, von dem feierlichen Einzug ab bis zu den Bekenntnissen vor Kajaphas und vor Pilatus[5]) keinen Zweifel über seinen Anspruch gelassen. Er hat sein Leben an sein Volk gesetzt. Beschlossen aber in diese Arbeit an seinem Volke bliebe doch das Messiaswerk die vollste Selbstauflösung; es wäre eben nur dazu da, um den augenscheinlichen Beleg zu erbringen, daß dieser Messias Israels ein unmögliches Ding ist. Sobald er da ist, versagt sich ihm Israel. Wozu ist er da gewesen? Nicht zwar, daß Zusammenstöße und Sichtungen irre machen könnten; sie liegen durchaus im Gesichtskreise

---

[1]) Matth. 16, 13 f.; Joh. 4, 26; 9, 35 f.; 11, 27. [2]) Matth. 13, 16 f.; 11, 28; Luk. 14, 25 f.; Matth. 10, 37; 16, 13—20. [3]) Joh. 14, 18; Matth. 26, 31. [4]) Joh. 13, 3—17; 14, 12 f. vgl. 1. Joh. 3, 16 und den Eindruck seines Wesens Röm. 15, 3. [5]) Matth. 26, 64; 27, 11; Joh. 18, 37.

der Prophetie. Allein, wo ist am Sabbath des Pascha auch nur der Rest, der sich bekehrt?![1] Der Wunderbau von Abraham und Mose ab durch diese Geschichte hin, der an zielmäßigem Aufstreben keine gleicht, dieser geschichtliche Wunderbau schließt ab wie der menschliche Trutzbau zu Babel, wenn man ihn am Kreuz enden läßt, mit dem was vor Augen liegt, und etwa noch mit der Aussicht auf die Zerstörung der Gottesstadt innerhalb eines Menschenalters.

Verborgen ist dem Meister ja dieser Ausgang freilich nie gewesen, seit er die Hand an den Pflug gelegt hat. Nur sah er ebenso über diesen Zusammenstoß hinaus wie über die Grenzen seines Volkes, an die er sich gehorsam band.[2] Die Spuren seines umfassenden Ausblickes hat man nicht bloß in einzelnen Worten vor sich. Sein ganzes Thun zeigt ihn unabhängig von der nationalen Gebundenheit. Er arbeitet nicht an einer Reformation der Zustände; man berufe sich dafür nicht auf die Säuberung des Vorhofes; denselben Tempel sah er ja schon längst dem Untergange verfallen. Daß er es nicht auf eine prophetische Säuberung der Theokratie abgesehen hat, wird doch das Bildwort vom Flicken und von den Schläuchen unabweislich belegen.[3] Er ist nicht nur der Diener für eine neue Gottesordnung. Wofür er lebt und stirbt, das ist *seine* Volksgemeinde, die er bauen *wird*, und *seine* Herde, deren Schafe ihm zu eigen gehören, auch wenn sie nicht aus der Hürde Israels sind.[4] Denkt man ihn sich beschlossen in seiner Aufgabe an dem Geschlechte, unter dem er lebte, an seinen Zeitgenossen aus seinem Volke, dann ist freilich aufs äußerste befremdend, was wir im vierten Evangelium lesen. Sein ganzes Verhalten gleicht dort in der That einer absichtlichen Herausforderung, die auf einen Bruch hinaus will. Man darf allerdings nicht übersehen, daß hier deutlich nur eine Seite seiner Lebensarbeit geschildert wird; es ist die Wirkung ins Große und zwar auf dem Boden, wo das Judentum zu Hause war und herrschte; das Judentum aber ist die Religion, welche das Volk sich nach der Verbannung ausgebildet hat, und nicht der lebensvolle Ausdruck

---

[1] Röm. 11, 5 f. [2] Luk. 13, 28 f. Wenn man meint, Matth. habe diesen Ausspruch zu früh angesetzt 8, 11, so folgt das nur aus der vorgefaßten Meinung von der anfänglichen Täuschung Jesu über seinen Erfolg, vgl. S. 159 f. Traut man ihm wirklich weniger Scharfblick und prophetische Entschlossenheit in Urteil und Hoffnung zu als dem Täufer, der sich für den Ersatz Israels auf Gottes Schöpfermacht verließ?! Matth. 3, 9. [3] Vgl. übrigens oben S. 84 f. [4] Matth. 16, 18; Joh. 10, 2 f. 11—16.

für eine Entwickelung unter der Offenbarung des alten Bundes. Die galiläische Ueberlieferung zeigt uns zwei andre Seiten seiner Thätigkeit, nämlich die einladende Wirkung und dann namentlich die Erziehung seiner Jünger. Jene Kampfeslage tritt indes auch dort gegenüber den Leitern des Volkes früh genug heraus.[1]) Verweilen wir vorerst bei dieser erst erwähnten Art seines Auftretens, so gestaltet es sich zu einer umfassenden, entschlossenen Ablehnung der Zumutung oder Versuchung, sich diesem Judentume behufs seiner Gewinnung anzubequemen, seine Forderungen zu befriedigen.[2]) Hätte er das versucht, dann wäre er nachträglich jener Versuchung bei seinem Auftreten erlegen, sich bei dem Volke als unvergleichlicher Wundermann einzuführen. Statt dessen steht er da, nicht als Richter, wohl aber als Gericht,[3]) als der Scheidepunkt für die Krisis zwischen Glauben und Unglauben; und er weiß wohl, daß diesem die Menge zufällt. Läßt sich das verstehen, wenn man darin nur die Aeußerung einer wehmütigen Ergebung in die sich herausstellende Sachlage oder der trotzenden Erbitterung über sie zu erkennen vermag?! Dann wird man mit Keim in seinen Strafreden und Strafhandlungen „Uebertreibungen der Tugend" finden, die nicht weit ab von Verfehlungen bleiben. Aber was berichtet ist, das malt uns vielmehr eine ernste, ruhige, thatkräftige und wortmächtige Erhabenheit. Woher fließt sie ihm? Nach den Berichten aus der Gewißheit, daß diese Gerichtsstellung nicht durch den Ausgang Lügen gestraft werden kann.[4]) So handelt der König, dem sein Thron gewiß ist; und nur ein solcher kann so handeln, ohne im Verfolg zur kläglichsten Selbstverurteilung zu werden.

Dieser König aber ist der Menschensohn, der ja als Davidssohn zur Rechten Gottes niedersitzt. Mit dieser Zuversicht ist er nun auch an die andre Seite seiner öffentlichen Thätigkeit gegangen; und das war die, in welcher seine Sendung am unmittelbarsten zur Durchführung kam; er kommt, um zu sich einzuladen. An der Schilderung dieser Einladung fehlt es auch im vierten Evangelium nicht, von dem ersten „kommt und sehet" bis zu der Einladung an die Dürstenden und der

[1]) Mark. 2, 6 f. 16 f. 18. 24; 3, 2. 6. [2]) Matth. 12, 38 f.; 13, 34 f. Parall. vgl. Joh. 12, 38 f. [3]) Joh. 8, 15; — 9, 39. [4]) Joh. 5, 19 f.

Verheißung, alle zu sich zu ziehen.[1]) Ins Einzelne tritt sie indes mehr in den ersten Evangelien vor den Blick. Und hier nimmt neben der Verkündigung, welche das Netz auswirft, den breitesten Raum die specielle Seelsorge von Fall zu Fall ein; das ist anderweit dargethan.[2]) Es leuchtet ein, daß der Messias sich so an das Einzelwerk nur hingeben konnte, wenn er seine Erdentage nicht als die Zeit der umfassenden Wirkung ansah und die Sorge für diese Wirkung von sich abzuschieben vermochte. Im andern Falle wäre es ja seine unerläßliche Aufgabe gewesen, eine zur Fortdauer und Entwickelung fähige Organisation zu schaffen, eine Anstalt.[3]) Auch hier wirft die Sonne des Ostermorgens die erklärenden Strahlen auf sein Verhalten.

Im Innersten aber faßt sich sein Thun zusammen in der Gewinnung und Erziehung seiner Jünger; deshalb schließt es auch damit ab, wenn man doch mit Recht die Grenze seines planvollen Wirkens bei dem Eintritt in das letzte Leiden zieht. Man könnte daran zweifeln, ob man seine Einwirkung sonderlich auf die Zwölfe unter diesen Gesichtspunkt stellen dürfe; zumal, wenn es das letzte Ziel jedes Erziehers sein soll, sich selbst entbehrlich und seine Zöglinge selbständig, mithin von ihm unabhängig zu machen. Erreicht hätte Jesus dieses Ziel nach unsren Berichten keinenfalls. Aber man sieht sich überdem umsonst danach um, wodurch er diesem Ziele zugestrebt hätte. Man findet keine Anfeuerungen, nach dem Scheiden sich unabhängig zu bewegen und ihn zu ersetzen. Je länger hin, desto enger bindet er sie an sich. Er versetzt sich mit Teilnahme in ihre Lage, wenn sie ihn entbehren müssen, und daran knüpfen sich dann Verheißungen. Wenn er sie in das Gebetsleben hineintreibt, ihnen die Erhörung des gemeinschaftlichen Gebetes eindringlich versichert, dann stellt er seine allzeit zu erwartende Gegenwart zur Bürgschaft für die, welche eben auf seinen Namen hin sich zusammenthun.[4]) So wird seine Arbeit an seinen Schülern nur dann

---

[1]) 1, 39 f.; 3, 22; 4, 1. 2. 7 f.; 6, 67; 7, 37. 38; 8, 12; 9, 35 f.; 12, 32. [2]) s. oben: der Menschensohn S. 92 f. [3]) Wie das ihm die Papstkirche ja auch unterschiebt, welche ihm einen Vicar auf Erden gibt und ebendamit ihn zur Ruhe setzt. [4]) Vor allem die Ankündigungen seines Ausganges von Cäsarea ab. — Matth. 26, 31 f.; Luk. 22, 15 f. 28—34; Joh. 13, 33 f.; 14, 1 f. das ganze Kap. Ebenso Kap. 16. 17, 11 f. Das Gleichnis vom Weinstocke, wie es sich seinem Sinne nach zusammenfaßt 15, 5: ohne mich könnt ihr nichts thun. — Matth. 18, 19. 20. Die Auslegung „dann handeln sie aus meiner Gesinnung heraus und dürfen auf den gleichen Erfolg rechnen, wie wenn ich selbst betete" ist schwerlich in Uebereinstimmung mit 28, 20. Die Parallele Joh. 16, 23—28 vgl. mit 14, 12—14

verständlich und bewundernswert, wenn er sie dazu bilden wollte, sein zu bedürfen und von ihm zu empfangen, statt seiner entraten zu können. Und das durfte und konnte er nur wollen, wenn er getrost auf das rechnete, was er ihnen nach seiner Auferstehung sein und leisten könne. Die erste Stufe ihrer Erziehung war erreicht, als sie ihren Glauben an ihn bekennen konnten; danach kam die lang vorbereitete, schwere Glaubensprobe; und dann wurde die zweite Stufe erreicht, als der Auferstandene sie überführte, daß er ihnen wieder gehöre. Sie schauen ihn, und nicht die Welt;[1]) sie allein, weil er sie für den nicht schauenden Glauben der unsterblichen Liebe erzogen hatte.[2]) Die letzte Stufe war dann die Ausrüstung mit dem im Gebete erharrten und empfangenen Geiste, der ihren Glauben zeugnisfähig machte.

Durchläuft man unsre Berichte, um den Verkehr des Meisters mit seinen Jüngern genauer kennen zu lernen, so findet man zunächst, daß der Abstand zwischen ihm und ihnen schlechterdings nicht abnimmt. Die beste Probe darauf bilden die Vorgänge am Garten Gethsemane. Wie viele seiner unvergessenen, weil unvergeßlichen, Worte stellen sie in ihrer Verkehrtheit, Ohnmacht, Ungeistlichkeit klar heraus! Es ist nicht anders mit ihren Bezeugungen der Anhänglichkeit an ihn als mit ihrem Verhalten zu andern und untereinander. Eben sie sind es gewesen, über denen ihm selten zwar, aber doch etliche Male ein Seufzer aus ermüdender Seele aufstieg.[3]) Hatte er Schule bilden wollen, war dieser Haufe gar, was er „seine Gemeinde" genannt hatte — er müßte nicht der Herzenskundige gewesen sein, wenn er darüber guten Mut für die Zukunft nach seinem Scheiden behalten hätte — wohl verstanden, wenn er lediglich auf diesen Erfolg seiner Mühe sah. Der Jünger, den er lieb hatte, konnte uns die Lösung dieses Widerspruches darbieten; Jesus weiß, daß er ihnen vollen Ersatz für das verschaffen wird, was sie Unentbehrliches an und mit ihm verlieren.[4]) Aus dem wichtigsten Stücke seines Wirkens als Lehrer und Meister, also aus dem Innersten

---

kann den „zum Vater gehenden" nicht für das Verhältnis der Seinigen zum Vater aus dem Mittel schaffen wollen, wie der Zusammenhang mit 16, 21. 22 und 17, 21—24 unabweislich belegt.

[1]) Joh. 14, 22 f. vgl. Apg. 10, 40 f. [2]) Joh. 20, 29; 21, 17 für diesen Glauben, der in ihnen aufleben sollte, nicht schon in ihm und durch ihn, denn diese Art trug er noch nicht an sich Luk. 22, 31 vgl. 1. Petri 1, 3; Matth. 28, 17. [3]) Mark. 9, 19 vgl. Luk. 24, 25; Joh. 6, 70; Matth. 26, 40—45. [4]) Die Verheißungen des „andern Beistandes" Joh. 14—16.

seines irdischen Berufslebens heraus, wird die Forderung unabweislich, daß eben dieses nur der vorbereitende Teil seiner Wirkung sei.

In dem Entwurfe der Erzählung, welcher erkennbar den Berichten der drei ersten Evangelisten zu grunde liegt, bildet den entscheidenden Wendepunkt in dem Wirken Jesu die Woche und die Gruppe von Vorgängen, welche mit dem Bekenntnisse der Jünger zu seiner Messianität anheben und mit seiner Verklärung auf dem Berge samt ihren nächsten Folgen abschließen. Von hier ab geht sein Gang mit Bewußtsein der Entscheidung zu Jerusalem entgegen; mit seiner öffentlichen Wirksamkeit als ein einladender Prophet ist er zu Ende.[1]) Diesen Abschnitt bezeichnet nun der wunderbare Vorgang auf dem Berge in Gegenwart der ihm Vertrautesten.[2]) Daß in diesem Erlebnis eine Vorausnahme liege, deutet Jesus selbst in dem Verbot an, seiner nicht vor seiner Auferstehung zu erwähnen. Der Vorgang hat drei wesentliche Züge; es geht eine Verwandlung mit der Erscheinung Jesu vor; er tritt in Verkehr mit seinen Vorläufern, dem Begründer und dem Reformator des alten Bundes, mit den beiden Urbildern des Prophetentumes;[3]) er empfängt eine himmlische Beglaubigung für sein prophetisches Messiastum. Jedenfalls wird so der folgende Leidensgang eindrucksvoll von dem Bisherigen abgetrennt. Die Himmelsstimme weist unzweifelhaft auf den entsprechenden Vorgang bei seiner Messiasweihe oder bei seiner Taufe zurück;[4]) sie bezeugt, daß sein Dienst im Lehramte den damals anerkannten Stand der Gottessohnschaft bewährt hat. Läge nicht „der Ausgang" vor ihm, „den er zu Jerusalem nehmen soll",[5]) so wäre er — das zeigt seine Metamorphose — reif für den Eintritt in das voll-

---

[1]) Mark. 8, 27 bis 9, 29; Matth. 16, 13 bis 17, 20; Luk. 9, 18 bis 50. Der lange sog. Reisebericht bei Luk. verhüllt diesen Einschnitt; aber über die Meinung läßt die Einleitung 9, 51 „als die Tage seiner Aufnahme (Emporhebung) vollendet waren" keinen Zweifel. Mark. 9, 30 f. sagt geradezu, daß er sich zurückzog. Es ist das Bestreben, den überlieferten Redestoff zu bergen, was bei Matth. und Luk. diesen Abschnitt weniger deutlich werden läßt. Bei Markus hat das Nachfolgende zunächst Beziehung auf die Jünger. In die Oeffentlichkeit tritt Jesus dann erst wieder in Jerusalem, und die dortigen Verhandlungen haben sachlich denselben Zug wie diejenigen bei Johannes überhaupt. [2]) S. 178. [3]) Deut. 18, 15 f.; Apg. 3, 22; — Luk. 1, 17; Mal. 4, 5 f.; Mark. 9, 11 f. [4]) Matth. 17, 5 vgl. 3, 17 Parall. S. 124 N. [5]) Luk. 9, 31.

endete Dasein, für ein Ableben, das kein Sterben sein würde, aber wohl Erhöhung. Das ist für ihn das Selbstverständliche.[1]) Und was diese Erhöhung in sich schließt, darauf weisen die andern Züge des Gesichtes. Was der Herr sonst auch aus den Tiefen seines Bewußtseins heraus unbefangen bezeugt hat,[2]) tritt hier heraus; das Ergebnis der Geschichte, welche von der Offenbarung bestimmt wird, ist nicht eine abgeblaßte Sammlung ununterschiedener einzelner Seelen im Jenseits; vielmehr: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern dem Gotte Abrahams und Isaaks und Jakobs leben sie alle“;[3]) was während der Geschichte in Gott gelebt hat, lebt in seiner Geschichtlichkeit fort. So fordert gewiß vor allen andern sein Leben, das Leben des „lieben Sohnes, an dem Gott Wohlgefallen hat“, die volle leibhafte Erneuerung, in der er für immer und in alle Beziehungen hinein eben der Mittelpunkt der Heilsökonomie wird und bleibt, der er bereits in der irdischen Heilsgeschichte als der verheißungsmäßig gekommene Messias ist.

Nun gleichen die Berichte von seinen „Erweisungen“ als des Auferstandenen bekanntlich Nebelbildern, sowohl in ihrer Begrenzung und ihren Verhältnissen zu einander als auch in der Schilderung davon, wie er sich gab. Das gilt aber nur von seiner äußeren Erscheinung, von dem Verhältnisse dieses Erscheinenden zu unsrem sinnenfälligen Wesen und unsrer Umgebung. Es gilt garnicht von dem Eindrucke, welchen die Jünger von seinem inneren Menschen empfangen. Wo der Ausdruck seines Wesens und seine Reden sie ungeahnt berühren, trifft das jedenfalls ihr Gemüt.[4]) An seinem Gruß und an seinem Handeln, ja an dem Klange seiner Stimme erkannten sie ihn wieder.[5]) Sie erleben es nun, daß er sie nicht Waisen bleiben läßt.[6]) Und die Bedeutung dieser Thatsache prägen ihnen seine Reden ein. Da ist keine Fortführung seiner Lehrthätigkeit, sondern er gibt ihnen Auftrag und Zusage und wendet ihren Blick auf das gemeinsam Erlebte zurück, beides unter dem entscheidenden Eindrucke seiner Gegenwart unter ihnen nach seinem Tode. Er macht die Weiber zu Boten an die Elfe;[7]) er weist diese Elf wieder und wieder in ihren Beruf ein. Dazu aber

[1]) Joh. 6, 62. [2]) Joh. 8, 56 f. [3]) Luk. 20, 37. 38. [4]) Luk. 24, 32. [5]) Joh. 20, 19 f. 15 f. [6]) Joh. 14, 18. [7]) Matth. 28, 10; Mark. 16, 7; Joh. 20, 17 vgl. Luk. 24, 22 f.

verheißt er ihnen neuerdings die Ausrüstung durch die Ausgießung des Geistes [1]) und sagt ihnen seine nie mehr zu unterbrechende Nähe zu. [2]) Fortan gewinnen die Verschüchterten und Betrübten die Kraft, getrost der baldigen Erfüllung zu harren, und das Zutrauen, im Gebete mit ihm zu verkehren, auch wenn sie ihn nicht mehr zu sehen bekommen. [3]) Im Rückblick aber betont er die Thatsächlichkeit der vorliegenden Erfüllung aller Verheißungen Gottes. [4]) Sie hatten sich in sein „es muß" nicht finden können, wenn er von „den dem Messias bestimmten Leiden und den Herrlichkeiten hernach" sprach. [5]) Die Thatsächlichkeit des Unfaßbarsten und darum Ueberhörten öffnet den Sinn auch für das Verständnis dessen, was sie wohl fassen konnten, aber nicht gern mochten und wollten, und was sie darum verwirrte und um alle Fassung brachte, als es doch eintrat. Die Auferweckung macht das Sterben begreiflich. Sein Leben nach dem Tode wirft das erklärende Licht auf sein Leben vor dem Tode und seine Hingabe in den Tod.

Das ist dann freilich nicht lediglich seine Prophetenwirksamkeit, sondern sehr wesentlich auch sein Prophetenleiden, die große Paradoxie des leidenden Messias. [6]) Wenn das sich uns oben richtig dargestellt hat, so war es nicht ein gewöhnliches Scheiden aus dem Leibesleben. Es reicht nicht aus, diesen Tod irgendwie gradweise an Schmerzlichkeit und an Tragweite mit sonstigem Ableben zu vergleichen, wenn man seine Bedeutung recht ermessen will. Eben auch die Besonderheit dieses Sterbens fordert und erklärt es, daß dieser Sterbende nicht den allgemeinen Weg aus Grabesruh in Todesstand und durch ihn etwa zu jenseitiger Wiedervereinigung mit den Seinen geht. Er nimmt nach Gebot und in Kraft seines Vaters [7]) sein dahingegebenes Leben wieder; eben dies dahingegebene leibhafte Menschenleben, aber auch eben dieses nur zum Dienen gegebene und verwendete, zum Lebensbrote bestimmte Leben. [8]) Es **kann** nicht anders sein. Das sei noch im einzelnen ausgeführt.

Sein Sterben ist das Siegel darauf, daß er ein echter Bote Gottes sei wie die Propheten vor ihm; [9]) daß aber alle diese Botschaft in der

---

[1]) Luk. 24, 48. 49; Joh. 20, 21 f.; Apg. 1, 4 f. [2]) Matth. 28, 20 vgl. 18, 20; Joh. 14, 18—23. [3]) Apg. 1, 13 f.; vgl. die weitere Darstellung in diesem Buche. [4]) Luk. 24, 25 f. 45 f. [5]) Mark. 8, 31 f. u. s. w.; Matth. 26, 52—54; 1. Petri 1, 11. [6]) Apg. 26, 23; 3, 13 f. [7]) Joh. 10, 18; 5, 26 vgl. 2. Kor. 13, 4. [8]) Matth. 20, 28; Joh. 13, 3 f.; — 6, 33 f. 48 f. [9]) Vgl. zu diesem und den folgenden Absätzen oben S. 171—176. 181.

That von Gott stamme und man in ihm mehr vor sich habe als in David und Salomo, das fordert eine Besiegelung; und dieser Erweis ist erst erbracht in dem Zeichen Jona's, wenn dieses Sterben nicht das Ende für ihn und für die blieb, an welche er gesendet war. Faßt man das Wunder so, wie es ihm gedient hat,[1]) dann ist seine Auferstehung in der That das Wunder der Wunder.[2])

Mit Gesetz predigen und Liebe üben hat er nichts in der Welt ausgerichtet, selbst er der Gottessohn; so muß er denn mehr zu bieten haben als den letzten Liebesbeweis am Kreuze.

War sein Sterben der Sieg des Glaubens über die Versuchung und hat der Fürst dieser Welt nichts an ihm, so darf sein Glaube nicht nur als der stahlharte Eigensinn des Stoikers erscheinen. Das kann er doch seinem innersten Zuge nach nicht sein. Denn Glaube ist Vertrauen, und Vertrauen beruht nicht in sich, sondern haftet an einem andern. Deshalb darf das Bekenntnis nicht schwankender Zuversicht auch nicht ohne Antwort bleiben für ihn selbst.[3]) Aber auch für die darf es nicht das letzte sein, deren Glaube an ihm seinen Anfänger und Vollender finden soll.

Er hat in seiner Sterbenswilligkeit das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt; verschwindet er fortan unsrem Gesichtskreise wie alle andern, so bleibt auch im Dunkel, was solcher Gehorsam in der That vor Gottes Urteil bedeutet.

Sein Mord war die Selbstverurteilung seines Volkes; soll es mit seinem Nein endgiltig die Erwählung des Unwandelbaren[4]) zunicht gemacht haben? Dieses Sterben war das Gericht über die Menschheitsünde; so wäre die Welt Gottes vergeblich geschaffen, wenn dieses Gericht das letzte in der Leistung des Weltheilandes blieb.

Und wo war dann diejenige seiner Gaben hin, die er selbst als die erste und die wichtigste darbot?[5]) Wo bleibt unter solchem Gericht über die Menschensünde eben die Vergebung der Sünden, auf die nach seinem Vermächtnisse sein Sterben abzielt?[6]) Die Erlebnisse seiner Jünger in den entscheidenden Tagen bilden uns die Geschicke der ganzen Menschheit, unser aller, ihm gegenüber ab; und ihre Erlebnisse zeichnen sich am schärfsten in den Erfahrungen des Simon Petrus ab. Was wäre aus ihm geworden, wenn der Blick den Abschluß seines Jüngerlebens gebildet hätte, der ihm die bittersten Thränen seines Lebens in

---

[1]) Vgl. oben S. 147 f. [2]) Vgl. 1 S. 88 f. [3]) Vgl. Joh. 12, 28 „und will ihn abermal verklären". [4]) Röm. 11, 2. 29 (vgl. 8, 28. 29). [5]) Matth. 9, 2 f. [6]) S. 176 f. Matth. 26, 28; Luk. 24, 47.

die Augen trieb? Erscheint er dem Verleugner, und nicht als der wiederkommende Richter;[1]) tritt er unter die Beschämten und Erschrockenen mit dem „Friede sei mit euch!“, so wissen sie nun, daß ihnen ihre Sünden vergeben sind; ihre Freude wird vollendet.[2]) Fortan wissen sie einander zu grüßen: „Gnade und Friede von Gott dem Vater und von unsrem Herrn Jesu Christo.“ Damals haben sie es erfahren, um es andern zu verkünden, dasselbe, was zuletzt dem Saul von Tarsus widerfuhr und was er für uns alle zusammengefaßt hat in das kurze Wort: „auferwecket um unsrer Rechtfertigung willen.“ Der lebendige Gekreuzigte, erst er, aber er zur Rechten Gottes auch gewiß, die „Sühne für unsre Sünde“, so bekennen sie aus Erlebnis; aber sie bekennen und bezeugen auch froh und getrost nach seinem Auftrage „nicht allein für die unsren, sondern auch für der ganzen Welt.“[3])

„Nun ist Christus auferstanden von den Toten.“[4]) Und so gewiß seine Gottesferne uns die Gottesnähe erworben, so gewiß war sie nur ein Durchgang, durch den er wieder und voller der Träger unsrer Gottesnähe ward. Wozu sonst wäre uns gezeigt, was ein Leben aus und in Gott sei, das wir uns doch nicht selbst erschließen können, ja das die Menschen, wie sie sind, in ihrer Mitte nicht ertragen mögen, wie eben die Vorgänge bis an das Kreuz hin beweisen — wozu? wenn es nur wie eine Erscheinung über diese Erde gehen sollte, die einen verschwimmenden Nachglanz, eine undeutliche und immer mehr verblassende Erinnerung hinter sich ließ?

Das größeste Geschenk, welches die Welt von ihrem Schöpfer empfangen, hat sie, soviel an ihr ist, abgelehnt.[5]) Ausgestoßen, mit Schmach gekennzeichnet, nimmt man dem Gottessohne das Leben. Gehorsam, selbstvergessen, erbarmungsvoll gibt er dieses Leben hin. Ist alles dieses Geben umsonst? Dann ist auch Christus umsonst gestorben.[6]) Aber nein; eben den Gestorbenen, den Gekreuzigten mit seinen Wundenmalen, gibt Gott der Welt wieder in seiner Auferweckung.[7]) Sie ist nur die Vollendung der Gabe, die in die Krippe von Bethlehem gelegt ist. Und diese Gabe ist da für jeden, der sich unter dem Kreuze richten

---

[1]) Luk. 24, 34; 1. Kor. 15, 5. [2]) Joh. 16, 22 f. [3]) Röm. 4, 25. Vgl. H. Hoffmann, Unterm Kreuz, die Osterpredigt 1. A. S. 164 f.; — 1. Joh. 2, 1. 2. [4]) 1. Kor. 15, 20; ich möchte zugleich an die Art der Beweisführung bei Paulus erinnern. [5]) Joh. 1, 9 f. vgl. 3, 16. [6]) Gal. 2, 21. [7]) H. Cremer, d. Wort v. Kreuze. 1891. S. 262. — Joh. 20, 27 vgl. 19, 33 f. Paulus predigt nicht bloß den σταυρωθείς, sondern auch den ἐσταυρωμένος.

läßt und sich dann an die Seligpreisung halten mag, welche Jesus als heilendes Gericht dem Thomas vorhielt.

Aus dem inneren Zusammenhange seines Ganges versteht man es vollends, daß Sterben und Auferstehen im grunde nur zwei Seiten ein und desselben Vorganges sind, nur zusammengehörende, einander bedingende Stufen der Erhöhung des Menschensohnes; oder auch seiner Verherrlichung, das heißt: der Herausstellung seines Wesens, um Gottes Wesen zur Einsicht zu bringen.[1]) Nicht nur hat sein Sterben seine ganze Eigentümlichkeit dadurch, wie er seiner Auferstehung gewiß ist, sondern die Thatsache der Erweckung vollendet und vermittelt insofern auch erst die volle Betonung jenes Todes.

Das hat er selbst auch ausgesprochen in der ernsten Stunde seines Scheidens, in seinem hohepriesterlichen Gebete. Wenn seine Jünger sich einst zu ihm als dem „Heiligen Gottes" [2]) bekannt haben, so tritt er nun vor den „heiligen Vater". Er spricht es aus, daß er ihm, der ihn „geheiligt und in die Welt gesendet" hat, nun „sich zu heiligen" im Begriffe steht, damit diese Heiligung weiter wirke. Nachdem er den Namen des Vaters geheiligt und damit sein Werk vollbracht hat, kann es nun nicht anders sein, als daß der Vater das Seine thut und ihm die Herrlichkeit verleiht.[3]) Es geschieht, indem er, der nicht von der Welt ist, aber in die Welt gekommen ist, die Welt verläßt.[4]) Was dazwischen liegt, verschwindet jeweilen aus dem Gesichtskreise; aber das Leben beim Vater erscheint als der Abschluß, auf den er sonder Zweifel im Gebete den Anspruch erheben darf.

So ist es für die, welche mit Sammlung rückwärts blickend sich in dieses wichtigste aller Menschenleben vertiefen. Und gewiß für die Suchenden zuerst hat Gott seinen Knecht Jesum, den leidenden Sünderheiland, auferweckt.[5]) Dieses „übernatürliche" Wunder erscheint den Glaubenden schließlich als das Allernatürlichste — nämlich an diesem Jesus. Wem in ihm wirklich das Licht der Welt aufgegangen ist, der würde es nicht ertragen können, daß es erloschen sein soll — eben für die Welt. In diesem Leben war das Größeste und Beste nicht die hohe und reine Gedankenwelt, die Jesus erschloß; nicht die Flut helfender und erfreuender Thaten, die sich von ihm weithin ergoß; auch nicht

---

[1]) Joh. 13, 31 f. [2]) Joh. 6, 69. [3]) 17, 11; 10, 36; 17, 19. 6 f. (vgl. Matth. 6, 9, erste Bitte) 4 f. [4]) Ebd. V. 14. 16. 18 vgl. 16, 28; 17, 11. 12. [5]) Apg. 3, 26.

die aufregende und umwandelnde Einwirkung auf seine Zeitgenossen, die sich selbst bei seinen Nächsten so wenig nachhaltend erwies. Das war vielmehr in dem Persönlichsten belegen, in der ungeahnten und noch nie vollkommen nachgeahmten Art, wie er liebte. Wer das verstanden hat, dem wird es auch gewiß, daß dieses Beste, was die Menschheit erlebt hat, ihr nicht nur erschienen sein kann, um wieder verloren zu werden. Dem geht es nicht um seinen Nachlaß und sein Denkmal, sondern um ihn, den Unentbehrlichen, unentbehrlich für jeden und für alle. Gerade im Blick auf das, was man in Galiläa und Judäa geschaut oder gehört und unter dem Volk und im Kreise der Jünger gehabt hat, bliebe nur Verzweiflung übrig, wenn es kein Ostern gäbe. Es ist nicht umsonst, daß der Tag der Auferstehung der älteste und der höchste Festtag derer ist, die sich nach Jesu von Nazareth Christen nennen.

Allein darin erschöpft sich doch die Bedeutung dieses „übernatürlichsten“ Wunders nicht. Als der Täufer in Unsicherheit über den von ihm gekennzeichneten Messias geraten war, läßt ihn Jesus auf die Zeichen seiner Messianität aufmerksam machen, kenntlich unter Anlehnung an Verheißungen im Jesaja.[1]) Was dort aber nicht zu lesen stand, das ist das Sätzchen: „Tote stehen auf.“ Die Unbestreitbarkeit des einschlagenden Falles bei Lazarus entscheidet bei den Jerusalemischen Massen und macht demgemäß auf die Obrigkeit auch entscheidenden Eindruck.[2]) Ganz schwierig wird aber ihre Lage, als unter unabstreitbaren Wundern die Auferstehung des Gekreuzigten verkündet und zugleich dieser Lebende als der bezeichnet wird, auf den jene Wirkungen zurückführen. Trotz aller Staatsklugheit sind sie ihn nicht losgeworden, wie sehr sie sich sträubten.[3]) Sein ganzes Auftreten war und blieb seiner Umgebung ein immer neues Fragezeichen, ein nicht Verstandenes, mit dem sie doch nicht fertig werden, über das sie nicht zur Tagesordnung übergehen können. Vollends wird er es nach seinem Tode; „der zweite Betrug ist ärger geworden als der erste“.[4]) Der ernstlichste Versuch, die Nachwirkung aus der Welt zu schaffen, führt nur dazu, dem Auferstandenen den ausführenden Arm als auserwähltes Rüstzeug zu Füßen zu legen. Die wilde Verfolgung bringt den ersten Todeszeugen für den Auferweckten und die planvolle Verfolgung macht den ersten der Sünder,

[1]) Matth. 11, 4 f. [2]) Joh. 11, 45—53; 12, 9 f. [3]) Apg. Kap. 4 und 5, bes. 4, 8 f. 16; 5, 28. 33. 40. [4]) Matth. 27, 64.

den Verfolger der Gemeinde Gottes, zum Lehrer der Heiden.[1]) Und so geht die Kunde und die Bewegung weiter. Wie es über dem Säugling gesprochen worden, gereicht er in der That „zum Zeichen, dem widersprochen wird“,[2]) immerhin aber zum Zeichen. Und wenn diese geschichtliche Winkelgestalt, nach mißratenem Anlauf untergegangen, von der Masse seiner Mitlebenden zu den Toten geworfen und vergessen, sich unwiderstehlich in der Anhänglichkeit seiner Bekenner erhebt und die Völker erobert, so kann niemand leugnen, daß es durch die Predigt von seiner Auferstehung geschehen ist. „Wo, Tod, ist dein Sieg? wo, Tod, dein Stachel?“, dieser apostolische Siegesruf hat die alte Welt erobert. Das ist nicht geglaubt worden wie eine einzelne Wundermär. Daß Er auferstanden ist, daß sein Leben mit seinem Inhalte gesiegt hat, das ist eben aus diesem Leben durch seine Wirkungen glaubhaft geworden. In der unauflöslichen Verknüpfung mit diesem Leben und in dem Lichte, welches es auf sie wirft, ist und bleibt seine Auferstehung in ihrer Kundbarkeit durch das Bekenntnis der Seinen das Zeichen Jona, welches den Ungläubigen gegeben ist, den Juden vornehmlich und auch den Heiden.

Ja, diese Bedeutung haftet dem Ereignis an, auch für die, welche es leugnen, von Reimarus bis C. F. Baur, von Venturini, dem plumpen Aufklärer, bis zu Renan, dem leichtfertigen Romancier. Baur, der ernste Kritiker, hat erklärt, die Forschung dringe vor bis in das Glaubensbewußtsein der Apostel; dort finde sie den Glauben an Christi Auferweckung und ohne ihn sei die Kirche unerklärlich; weiter aber gelange sie nicht. Die Hypothese seiner Schüler ist doch weiter gedrungen; das sich bescheiden muß wohl zu schwer sein. Renan vollends begnügt sich mit der Hallucination einer Prostituierten. Jedenfalls ist hier der Punkt, wo jede Theologie Rede stehen muß; es ist das Zeichen, dem widersprochen wird. Eine Musterung und Beurteilung der verschiedenen Meinungen gehört nicht an diesen Platz.[3]) Wenn es aber gelungen sein sollte, die Forderung der Auferstehung von dem vorangehenden Leben aus deutlich zu machen, dann darf diese Einsicht als ein Beitrag zur Verteidigung gelten, wenigstens für diejenigen, denen das Verständnis der Ueberlieferung überzeugender erscheint als die Gebilde einer vermutenden Fantasie.

---

[1]) Apg. 7, 54 f.; 8, 1—3; 9, 1—16; 1. Tim. 1, 12—16; 2, 5—7. [2]) Luk. 2, 34.
[3]) Vgl. aber meine Schr. „D. sog. histor. Christus“. 2. A. S. 104 f. und besonders das dort angef. Osterprogramm von E. Schlottmann, die Osterbotschaft. Halle 1886.

Nachtrag: Jesu Voraussagen seiner Auferstehung.

Die Anführung aus Johannes erscheint an der Stelle S. 185 als Eindringling. Doch dürfte ihre Verwendung berechtigt sein. Denn zunächst gehört ihr Inhalt zu dem Schatze der synoptischen Ueberlieferung; er kehrt in der Erinnerung der Leute zu Jerusalem vor dem Sanhedrin und unter dem Kreuze wieder, ohne vorher berichtet zu sein. Und noch Apg. 6, 14 begegnen wir dem Nachklang zu Jerusalem im Munde der Feinde des Stephanus.[1] Es ist also ein Ausspruch, den Jesus dort gethan und den der bis zur Leidenszeit an Galiläa gebundene Bericht vorher nicht wohl aufnehmen konnte. Uebrigens weist auch das verwendete Bild in die Tempelstadt. Ist aber dieser Ausspruch fest überliefert und zwar für Jerusalem, so liegt vorerst kein Grund vor, an der zeitlichen Einordnung zu zweifeln, welche Johannes mit ihm vornimmt.

Freilich sollen zwei Umstände diese Anzweiflung notwendig machen. Nämlich einmal soll Johannes den Sinn des Spruches mißverstanden oder mißdeutet haben; das mache auch seine Verwendung an dieser Stelle verdächtig. Sodann könne Jesus nicht so früh von seinem Lebensausgange geredet haben.

Was das Mißverständnis betrifft! Man sagt, Jesus habe nicht von sich gesprochen, so wenig wie von dem Tempel des Herodes, vielmehr von den Ordnungen der alt- und der neutestamentlichen Religion. Das scheint mir doch sehr bestreitbar. Die Frist der drei Tage kehrt in allen Erinnerungen wieder. Mag das sprichwörtlicher Ausdruck für eine kurze Zeit sein; was bedeutet in jenem Zusammenhange von der Umwandlung religiöser Ordnungen diese kurze Frist? Antwort auf diese Frage suche ich umsonst (z. B. Beyschlag, Leben Jes. 1886, 2. S. 149 N.). Man wird sie wohl daher erklären wollen, daß Jesus

---

[1]) Das hebt auch Loofs, d. Auferstehungsber. 1898. S. 33 hervor.

auf das anspiele, was nach seinem Tode eintreten soll, oder vielleicht aus einem späteren Einschube. Allein gegen die letzte Ableitung stehen die Erwähnungen im Munde der falschen Zeugen und des Volkes, die dann auch erfunden sein müßten, während man sich eben auf sie stützt, wenn man die Deutung des Johannes für falsch erklärt. Bei der unbedingten Bevorzugung der synoptischen Berichte wird man auch die Wendung bevorzugen, daß Jesus selbst den Tempel abreißen wolle. Woran soll er dabei gedacht haben? Er kann nicht zwei Gottesordnungen gemeint haben, denn in allen Erwähnungen bezieht sich *καταλύειν* und *πάλιν οἰκοδομεῖν* auf dasselbe Ding. Auch Markus 14, 58; denn der Unterschied „von Händen gemacht“ und „nicht von Händen gemacht“ bezieht sich immerhin auf den Tempel in Jerusalem; auch der letzte ist als wirklicher Tempel gedacht; nur konnte freilich ein Tempel in drei Tagen nicht mit Händen gemacht werden!! Drängt nun der zeitlich messende Ausdruck von einer allmählichen Ersetzung auf eine Umwandlung in bestimmten Thatsachen hinüber, was kann mit dem Auflösen gemeint sein? Man könnte daran denken, daß Jesus den alten Bund durch den neuen ersetzen wolle, den die Abendmahlsworte verheißen. Die Begründung dieses neuen Bundes soll sich durch sein Blut vollziehen; das legt man ziemlich ausnahmslos von Jesu Tode aus; wo bleibt dann das in meßbarem Abstande vorangehende Auflösen, wenn doch beides in einem Vorgange geschieht, nämlich in Jesu Sterben? So müßte man eine andre Beziehung suchen. Die Anklagen wider Stephanus, Apg. 6, 14, welche an die Fassung der Anklage Jesu im Volksmunde anknüpfen, spielen deutlich auf die Zerstörung Jerusalems an; ist etwa sie mit dem „Auflösen“ gemeint? Aber Jesus hat diese gewiß nicht vor der Begründung des neuen Bundes d. h. vor seinem Tode erwartet; ebensowenig vor seiner Auferstehung. Sie konnte er also mit dem Auflösen nicht meinen. Passend erscheint mithin der Ausdruck für den unterlegten Sinn von der Umwandlung des alten Bundes in den neuen auf keine Weise. — Nun haben die Zeugen gewiß geirrt, wenn sie Jesu unterschoben, er habe ein Zauberwerk am Tempel des Herodes versprochen. Dann ist auch kein Grund vorhanden, um anzunehmen, daß sie mit der Fassung des Spruches recht haben, nach der Jesus selbst den Tempel abreißen wolle. Wie sie darauf gekommen, ist dagegen leicht genug zu erklären. Inzwischen hat er ja die Parusierede gehalten, und der Beginn Mark. 13, 2 konnte wohl verlautbaren. Kann nicht z. B. auch darin der Ischarioth seine Hand gehabt haben?

Diese Unterschiebung, vielleicht unabsichtlich gemacht, fand sich bei den einen unter den Zeugen, bei den andern nicht; oder hier so und dort anders; und eben diese Umwandlung seiner wirklichen Aussage in der Ueberlieferung bedingte es, daß die Zeugnisse nicht zur Zusammenstimmung gebracht werden konnten. — Steht es so, dann schwindet jeder Grund, welcher bewegen könnte, die Fassung des Johannes: „löset ihr" und die Deutung auf Tod und Auferstehung zu verwerfen.

Indes noch bleibt der Einwand, so früh könne Jesus nicht von seinem Lebensausgange geredet haben. — Weshalb eigentlich nicht? Das sind vorgefaßte Meinungen, vgl. darüber S. 159 f. 163 N. 185 f. Wenn man sonst an der Bestimmtheit der Voraussage mäkelt — nun, diese Voraussage ist dunkel genug, das beweist ja die Behandlung, welche die zeitlich nahe genug stehende Deutung des Ausspruches bei Johannes in der Theologie findet.

Freilich jenes in der Ueberlieferung so feste Stück, nämlich die drei Tage, wie es in der Deutung nicht berücksichtigt wird, so soll es überhaupt nicht gelten. Selbst Meyer, der die Geschichtlichkeit von Joh. 2 und Matth. 12 nicht bezweifelt, sondern mit beachtenswerten Gründen verteidigt, erklärt die bestimmten Aussagen Matth. 16, 21 f. u. s. w. für spätere Eintragungen. Gegen diese Verurteilung der Ueberlieferung spricht aber eben die Einfügung der drei Tage.

Es laufen hier zwei Formen des Ausdruckes in der Ueberlieferung neben einander her und dann auch in einander über. In den Voraussagen Jesu schreibt Mark. 8, 31 „nach drei Tagen" ohne Schwanken in den älteren Handschriften; 9, 31; 10, 34 hat schon eine Reihe von Handschriften verbessert: am dritten Tage; die Textkritiker nehmen trotzdem „nach drei Tagen" als Text des Markus an und die Veränderungen als Anpassungen an Matth. und Luk. Matth. 16, 21; 17, 23 und Luk. 9, 22 lesen jetzt die besten Herausgeber: „am dritten Tage", wenn sich auch etliche Zeugen für den Text des Markus finden, bei Lukas hier sogar Markion, der sonst post tert. diem überliefert; dieses Schwanken aber fällt Matth. 20, 19 und Luk. 18, 33; 24, 7 fort, indem durchweg „am dritten Tage" gelesen wird. Soll nun D und Markion in den erst bezeichneten Stellen den Text bei Matth. und Luk. an Markus conformiert haben, warum haben sie das an den folgenden Stellen unterlassen? Scheint nicht vielleicht doch die ältere Ueberlieferung

noch in diesen Lesarten durch? Man könnte das vermuten; denn derselbe Matthäustext, der diese Fassung „am dritten Tage“ durchaus bevorzugt, wo es sich um Jesu Voraussagen handelt, verrät die Ursprünglichkeit des Markustextes, wenn er 27, 62 f. die Hohepriester zu Pilatus sagen läßt: „Dieser Verführer hat gesagt nach drei Tagen werde ich auferstehen. So befiehl nun, das Grab zu hüten bis an den dritten Tag.“ Von welchem Tage ab sie ihren dritten rechneten, ist nicht auszumachen; er kann der dritte der christlichen Ueberlieferung sein. Woran aber nicht gerüttelt ist, das ist der Wortlaut der Voraussage des Verführers. Die Angaben in den Zeugen- und Spottreden sind daneben unbestimmter *διὰ τριῶν ἡμ.* Mark. 14, 58; Matth. 26, 61; (*ἐν*) *τρισὶν ἡμ.* Mark. 15, 29; Matth. 27, 40.

Man könnte diese merkwürdige Abweichung daraus ableiten, daß eine unbestimmte aramäische Formel nach Belieben in verschiedenen griechischen Ausdrücken von gleicher Unbestimmtheit wieder gegeben sei; dabei bliebe immer auffallend, daß dann nicht der Stil kurzweg über den Gebrauch entschieden hätte. Das wäre so, wenn z. B. Matth. durchweg „am dritten Tage“ schriebe, was doch nicht der Fall ist. Inzwischen ließe sich zur Erklärung seines Schwankens im Ausdruck auf verschiedene schriftliche Quellen schließen; für die Feststellung solcher müssen ja oft kleinere Abweichungen zureichen. Es gibt jedoch eine entscheidende Entgegnung; denn „am dritten Tage“ ist eine unbestimmte Zeitangabe in diesem Falle nicht. Wie nämlich im neuen Testamente diese Bestimmung verstanden sei, darüber kann nach den Evangelien und angesichts der uralten Feier der *μία σαββάτων* als Auferstehungstag kein Zweifel sein. Es heißt: nach zwei Nächten und dem dazwischen liegenden Tage. So hat sonder Zweifel auch Paulus gezählt 1. Kor. 15, 4; denn er spricht in demselben Briefe von dem ersten Wochentage in auszeichnender Weise 16, 2, hat also den Herrntag schon gekannt, ohne doch, wie schon der Apokalyptiker, den Namen zu brauchen; vgl. die bekannte weitere Spur aus dem Paulinischen Kreise Apg. 20, 7. Diese Angabe entspricht in genauer Rechnung den berichteten Thatsachen und verdankt diesem Verhältnisse gewiß die von Paulus bezeugte feste Stelle in der Ueberlieferung der ältesten Gemeinde; ebenso aber auch die Bevorzugung bei Lukas und Matthäus. Vielleicht ist die sehr alte Lesart „nach drei Tagen“ an der ersten Stelle, namentlich bei Luk. eine Spur, daß „am dritten Tage“ überall spätere Verbesserung ist. (Während D unter den Zeugen für

μετὰ τρεῖς Luk. 9 voransteht, liest D[1] Apg. 10, 40 μετὰ τὴν τρίτην ἡμ. neben dem in den Zeugen vorherrschenden τῇ τρίτῃ. Mischform oder Uebergang?) So hat man ja nachher auch den Markus fortschreitend den andern Synoptikern angestaltet. Jedenfalls haben also die griechisch Schreibenden einen Unterschied der Formel empfunden, und die auch bei Paulus vorhandene (nur in der Wortstellung schwankende) „am dritten Tage“ bevorzugt. Woher stammt aber die andre Wendung: „nach drei Tagen“?

Nach den zähen Spuren in der genauen Wiederholung Matth. 27, 63 und in den ungenaueren (doch nie τ. τρίτῃ sagenden) der Zeugen- und Spottreden geht dieser Wortlaut doch unverkennbar auf Jesu Voraussage zurück. Er muß überhaupt eine solche Zeitangabe gemacht haben. Hätte man seine allgemeinen Andeutungen erst später mit einer Zeitbestimmung versehen, so würde man sicher sogleich die, schon zu Pauli Zeit in ihrem bestimmten Sinne überlieferte, stehende Angabe „am dritten Tage“ eingeschoben haben. Man sieht an den Emmauntischen Jüngern Luk. 24, 21; Apg. 10, 40, wie fest diese Zeitrechnung der alten Ueberlieferung eingefügt war. Jede weniger trockene, mehr in orientalischer Sprichwörtlichkeit gehaltene Angabe als die „nach drei Tagen“ wäre so wenig unvergessen geblieben, wie jenes Wort gelegentlich des Herodes Luk. 13, 32 „heut und morgen und am dritten, am folgenden Tage“. (Vgl. die zwölf Tagesstunden Joh. 11, 9.) Es wäre ja der gangbaren Fassung entgegen gekommen. Um so fester erweist sich die Ueberlieferung des Vorliegenden. Wie man nun auch dieses „nach drei Tagen“ näher zeitlich bestimme, man kann doch keinen Grund entdecken, weshalb man es habe erfinden sollen, während die andre Bestimmung schon im Umlaufe war. Und das ist sie doch jedenfalls gewesen, als das heutige Markusevangelium aufgezeichnet wurde; denn diese Aufzeichnung reicht doch keinenfalls über die dem Paulus zugekommene Ueberlieferung hinauf. Seine Lesart kann also wohl nur als ein älterer Rest der unveränderten Ueberlieferung gelten; und es hat alles für sich, daß diese Jesu eigne Worte festhielt. Diese wollen auch eine ohngefähre Bezeichnung eines kurz bemessenen Zeitraumes (πάλιν μικρόν, „aber über ein Kleines“ Joh. 16, 19) sein; das versteht sich wohl von selbst. Der Ausdruck erklärt sich aber am einfachsten aus Anlehnung an die gewiß auch „schematische“ Angabe Jonas 2, 1 und 1. Sam. 30, 12 „drei Tage und drei Nächte“. Ist das aber der Fall, so vermehrt sich die Glaubwürdigkeit der Benützung jener Jonasstelle durch Jesum

selbst Matth. 12, 40 (s. oben S. 185). Denn die Abneigung gegen die Formel „nach drei Tagen“, welche antrieb, dieselbe herauszuverbessern, mußte ja den griechischen Matth. auch hindern eine Stelle mit dieser Zeitbestimmung auf die Auferweckung Jesu zu beziehen; vgl. oben S. 163, N. 3 Schl. Man spürt doch in der Vereinzelung der Aufbewahrung die Ungunst gegen diese Verwendung des Jonaswunders, und diese Ungunst wird eben durch jene Schwierigkeit hervorgerufen sein. Denn die beiden Angaben „drei Tage und drei Nächte“ fordern, die Auferstehung mindestens erst in die dritte dreier einander folgenden Nächte zu setzen, und das ist freilich unvereinbar mit der Bestimmung „am dritten Tage“ in dem festgestellten Sinne: „nach zwei Nächten und dem dazwischen liegenden Tage“, also jedenfalls vor der dritten Nacht. (Für die Sache kommt wenig darauf an, ob man Matthäus selbst für die Erfindung verantwortlich macht; er kann ja den Spruch schon vorgefunden haben. Jedenfalls war er ihm für seine gewöhnliche Ausdrucksweise nicht bequem; so wenig er ihn sich würde ausgedacht haben, so wenig wird die Aufnahme aus besonderer Vorliebe stammen. Es ist altes Ueberlieferungsgut.)

Das dürfte also wohl festgestellt werden können, daß diese Form der Voraussage Jesu nicht eine zufällige oder nachlässige Umgestaltung der in späterer Zeit üblichen und in bestimmt erkennbarem Sinne gebrauchten Angabe „am dritten Tage“ darbietet. Vgl. S. 218.

Woher aber stammt diese selbst? Seit David Strauß pflegt man anzunehmen, sie stamme aus Hosea 6, 2: „er wird uns nach zwei Tagen (neu)beleben, am dritten Tage uns (wieder) aufrichten“ (Kautzsch, Uebers. — Anm.: „überhaupt ‚binnen Kurzem‘; der V. ist ein sog. Zahlenspruch. In einem solchen nennt das 2. Glied stets die nächst höhere Zahl; aber auch diese dient nur zum Ausdruck einer beliebig anzunehmenden Anzahl.“) LXX *ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας. ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα.* Auf diesen Ursprung weise Paulus selbst 1. Kor. 15, 4 durch die Bemerkung „nach der Schrift“. So wenig wie bei der Aussage „gestorben für unsre Sünden“ bezieht sich dieser Zusatz beim zweiten Stück im Sinne Pauli allein auf ein alttestamentliches Wort. Ueberhaupt berief man sich für diese Hauptsachen auf die Gesamtheit der Propheten, und man hat keinen Grund, eine Ausnahme für Paulus anzunehmen, denn gerade er liebt es bekanntlich, die alttestamentlichen Belege zu häufen. Wenn aber die Hoseastelle unter den Belegen mitzählen und etwa gerade für „am dritten Tage“ einstehen sollte, so hat

Paulus diese Berufung gewiß nicht erfunden; denn das neue Testament zeugt unwiderleglich, daß die Schriftmäßigkeit des Todes und der Auferstehung Jesu längst vor Paulus behauptet worden ist. Wie hätte es auch bei seinem Anspruch auf die Messianität anders sein können?! Also der Hinweis auf die Schrift überhaupt und je nach dem auch auf diese gemeinte besondre Weissagung gehörten jedenfalls unter das dem Paulus Ueberlieferte V. 3. — Schon früher müßte mithin die Hoseastelle den erzeugenden Einfluß auf die christliche Anschauung geübt haben. Man wird sich dabei an dem Plural „uns“ nicht stoßen dürfen; man könnte vergleichen, wie Jesus selbst Matth. 21, 42 die Stelle Ps. 118, 22 f. auf sich anwendet, welche von der Theokratie handelt. Aber wie auffallend doch, daß diese die Darstellung erzeugende Stelle nie angeführt wird! Soll es aus bösem Gewissen vermieden sein? Indes Strauß selbst denkt doch dieses Anschießen der urchristlichen Phantasieen an die Krystallisationspunkte alttestamentlicher Worte oder Erzählungen mehr unwillkürlich; jedenfalls war man bei der Benutzung, auch der gezwungensten, sehr unbefangen. Woher aber sonst soll sich jenes Schweigen erklären? Bei semitischer Anschauungsweise wird man freilich das „nach zwei Tagen“ in der Hoseastelle nicht betont haben. Aber der Ausdruck „am dritten Tage“ war doch der entscheidende Beleg, wenn man einen Beleg für die erfundene Geschichte vom Ostermorgen suchte; warum begegnet nun die Anführung dieses Prophetenwortes nie? Vollends steigert sich der innere Widerspruch, falls es sich nicht bloß darum handelte, einen Beleg für solches zu suchen, das schon in aller Munde war. Die ganze Erzählung unsrer Quellen soll aus den drei Worten des Hosea hervorgesproßt sein. Wie hat dann an ihre Stelle je derjenige Ausdruck treten können, der ihnen am fernsten steht, nämlich „nach drei Tagen“; und zwar je früher, desto bestimmter? Man sagt: das konnte geschehen, weil alle Formeln: *μετὰ τρεῖς ἡ.*, (*ἐν*) *τρίσιν ἡ.*, *διὰ τριῶν ἡ.* und *τῇ τρίτῃ ἡ.* an sich unbestimmt und vollends im Aramäischen gleichwertend sind. Aber wenn sie das sind, dann kann doch *τῇ τρίτῃ ἡ.* nicht so bestimmt aufgefaßt sein, daß man auf grund davon die Geschichte vom Ostermorgen erfand, während nach der Annahme der Ungeschichtlichkeit des Osterberichtes Visionen von Jesu in der That erst viel später in Galiläa stattgefunden haben! Zu Pauli Zeit ging diese aus „dem dritten Tage“ entstandene Sage bereits um. Und wenig später setzen die Erzähler in die — wie man annimmt — erfundenen Voraussagen Jesu eine ohngefähre Zeitangabe ein, die doch

sehr anders lautet; man verdunkelt also die schon allgemein bekannte Zeitangabe. Während man nämlich auf den zweiten Morgen hindeuten will und den zutreffenden Ausdruck kennt, schreibt man mit Vorliebe „nach drei Tagen" (Markus und Matthäusquelle). Etwas später findet man die Angabe wieder entweder zu unbestimmt oder nicht unbestimmt genug oder falsch bestimmt, und nun ersetzt man wieder das „nach drei Tagen" mit der Grundformel „am dritten Tage". Man müßte sich den Vorgang aus den hinterlassenen Spuren heraus etwa so vorstellen: die bei Paulus bezeugte umlaufende Formel tritt auch in die Evangelienschriftstellerei ein, Zeugnis Matth. 20, 19; Luk. 18, 33; 24, 7. Der Markustext hat aber eine unerklärbare Vorliebe für die andre Formel: „nach drei Tagen". Matth. 16, 21; 17, 23; Luk. 9, 22; Apg. 10, 40 findet sich dann der Beleg für das Bestreben, dieser Markusformel die Herrschaft zu verschaffen. Aber es ist nicht folgerecht, wie die zuerst angeführten Stellen zeigen; man macht sich sogar im Gegenteil daran, auch im Markus die ihm eigne Wendung zu tilgen. Mögen dabei die zuletzt erwähnten Correcturen im Mark. lediglich Textconformationen sein; das kann nicht von dem Einsetzen der Hoseaformel in die Voraussagen Jesu bei Matth. für die bei ihm unvergessene Markusform gelten, woher kam ihm denn das **Text**muster, das ihn dazu veranlassen konnte? Die Umbildung des überlieferten Ausdruckes ex eventu, die hier immer vorausgesetzt wird (vgl. auch B. Weiß, Markusev. S. 286) ist eben nicht Angestaltung an einen dazu veranlassenden **Text** (s. auch oben).[1]) Wie künstlich wird auch hier die angeblich geschichtliche Aufklärung! Wie viel befremdliche Vorgänge, die sich nicht wohl aus anschaulichen Anlässen ableiten lassen, oder wie viel Zufälligkeiten müssen angenommen werden, um den Befund zu erklären.

---

[1]) Vielleicht wird man es unternehmen, diese Beobachtungen an den überlieferten Texten für unzuverlässig zu erklären, weil der Text namentlich des Markus und Lukas uns in solchen Einzelheiten in der That sehr unsicher überliefert ist. Allein alles Schwanken der Texte kann gegen die oben angeführten Thatsachen nicht zweifelhaft machen, 1. daß man den Unterschied der zwei verschiedenen Zeitangaben empfunden hat, und 2. daß man die Voraussage Jesu **mit einer Zeitangabe** kannte und zwar 3. nicht ursprünglich und zuversichtlich mit derjenigen Zeitangabe, welche laut 1. Kor. in der Gemeinde üblich war und zugleich durchaus den gangbaren Berichten über die Osterthatsache entsprach. Ohnedies wäre die Uebereinstimmung der ältesten Ueberlieferung über Cäsarea Philippi, über das Wort vom Tempel und auch vom Jonaszeichen unerklärlich.

Verzichtet man dagegen auf jene Entdeckung von D. Strauß, so bedarf man keiner Kunststücke und kommt weder mit dem Textbefunde, noch mit dem aramäischen Sprachgebrauch in Widerstreit.

Geht man nämlich von der nicht anzuzweifelnden Thatsache aus, daß Paulus, Matthäus und Lukas unter dem dritten Tage den zweiten Morgen nach der Kreuzigung verstehen, so hat für sie diese Formel nicht mehr ohngefähren Wert. Sie hat so bestimmten Zeitwert, daß sie in das kurzgefaßte Symbolum 1. Kor. 15 als schriftmäßig mit einrückt. Diese Bestimmung empfängt sie ihnen eben von den Thatsachen, die ihnen unbedingt feststehen. Jesus ist am dritten Tage gesehen worden, wie dann darauf mehrfach. Sehr erklärlich, daß man geneigt war, die Voraussagen Jesu in wörtliche Uebereinstimmung mit dem bekannten wirklichen Vorgange zu bringen. Vergleiche für diese Neigung Joh. 18, 9. Jesus hatte ja nicht irren können; dagegen bei den Aussagen der Zeugen, der Spötter, der Ratsleute lag kein Anlaß zur Richtigstellung vor. — Daß es einer Umgestaltung bedurfte, um Jesu Voraussage mit den eingetretenen Ereignissen in buchstäbliche Einstimmung zu bringen, das hatte seinen sehr naheliegenden Grund. Jesus hatte nicht die Voraussage einer rein äußerlichen Thatsache ausgesprochen, sondern nur verheißen, in kürzester Frist wieder zum vollen Leben zu gelangen, und nicht erst „in der Auferstehung am jüngsten Tage“ Joh. 11, 24. Er bediente sich dazu einer sprichwörtlichen Wendung; und dieselbe war auffällig genug, um genau oder ohngefähr in der Erinnerung zu bleiben. Nur lautete diese Erinnerung nie genau, wie die Formel, welche den wirklichen Hergang der Erfüllung genau ausdrückte.

So erklären sich die beiden Aussagenreihen durchaus den Dingen entsprechend. Dem Wortlaute nach widersprechen sie sich nicht notwendig; man könnte „nach drei Tagen“ sehr ohngefähr fassen. Der einmal feststehende Inhalt der in das Bekenntnis eingefügten Angabe widerstrebt aber freilich der aus Jesu Munde überlieferten, *wenn man den Buchstaben preßt*, zumal im griech. Wortlaut. Deshalb geraten sie in einen gewissen Gegensatz. Die Spuren davon, daß man so urteilte, sind die Verbesserungen, und so sind die verschiedenen Formeln die Wegweiser, welche auf ihre verschiedenen Quellen weisen. Die Ueberlieferung von zwei nicht buchstäblich in einander greifenden Thatsachen, nämlich die eine der zeitlich ohngefähr bestimmten Voraussage Jesu und die andre der am ersten Wochentage ruchbar gewordenen Erscheinungen Jesu — diese

Ueberlieferung, deren Erfindung nicht wahrscheinlich gemacht werden kann, bezeugt für einen unbefangenen Beurteiler eben diese zwei wichtigen Thatsachen selbst.

Das ist dann freilich sehr bedeutsam, sowohl für die beliebten Ergründungen des Bewußtseins Jesu und seiner Entwickelung während seines öffentlichen Lebens, als für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte über seine Auferstehung und Erscheinungen. Rücksichtlich des letzten Punktes leugnet man, z. B. Weizsäcker, das wirkliche Vorkommen von Erscheinungen oder Visionen in Jerusalem. Diese Leugnung hängt durchaus daran, daß „der dritte Tag" erfunden sei. Denn in Galiläa konnten die Jünger am ersten Wochentage solche Erscheinungen nicht haben. Denkt man darunter nur sog. subjective Visionen, so setzen Visionen eines Verstorbenen, die man psychologisch, das heißt aus dem erregten Inneren der Visionäre erklären will, mindestens voraus, daß sie von dem Tode des Betreffenden wissen. Aber in Galiläa konnte man am ersten Wochentage unmöglich Kunde von der Kreuzigung am Vorabende des Sabbathes haben. Es bedarf eines scharfen Rittes, um in zwei Tagen von Jerusalem nach Nazareth zu kommen; und nun liegt zwischen dem Todesfreitag und dem Auferstehungssonntag der Sabbath, dessen Bedeutung für diese Frage die Wanderung nach Emmaus Luk. 24, 13 in Erinnerung ruft. Auch selbsterzeugte Visionen sind am dritten Tage nur in Jerusalem möglich. Der dritte und der vierte Evangelist bieten also keinenfalls bloß Fantasiebilder späterer Erfindung. Ueber die Wesenhaftigkeit der berichteten Erscheinungen ist damit freilich zunächst nichts entschieden; es könnten subjective Visionen gewesen sein. Es ist die Sache einer weiteren Erörterung zu zeigen, daß diese Zeitbestimmung auch für jenen Streit über Vision oder Erscheinung Bedeutung gewinnen kann.[1]) Hier genügt es, einen Zweifel gegen den Wert der Berichte jener Erzähler zu entkräften.

So ist es nicht umsonst, daß der dritte Tag im Symbolum des Paulus 1. Kor. 15 und in den alten Taufbekenntnissen der Kirche steht; er fehlt auch im Morgenlande nicht, wie er zum Grundstocke des lateinischen Symboles gehört. — —

---

[1]) Daß ihr eine solche zukommt, beweist das Bestreben z. B. bei Weizsäcker, eine räumliche und auch zeitliche Entfernung von den erschütternden und erdrückenden Ereignissen zu gewinnen, damit sich die psychologische Vorbereitung für den unter den galiläischen Christen epidemischen Visionsenthusiasmus wahrscheinlich machen lasse.

Im Bewußtsein Jesu aber müssen sehr früh die großen Züge seines Lebensausganges klar gelegen haben; denn schon ehe die Bekenntnisgenossenschaft seiner Jünger begründet war (Matth. 16, 13 f.), hat er vor weiteren Kreisen auf sie verhüllend und doch sehr sachlich bestimmt hingewiesen, und zwar in einer Weise, die man bis unter sein Kreuz nicht vergessen konnte.

Diese Ausführungen liegen längst fertig, während mir unmittelbar vor ihrem Drucke die o. a. Schrift von Loofs zukommt. Unsre Zusammenstimmung in dem Ergebnisse der Geschichtlichkeit jerusalemischer Erscheinungen des Auferstandenen ist um so erfreulicher, als es von zwei durchaus verschiedenen Ausgangspunkten gewonnen wird. Meine Nachweisung erhält bei ihm eine Unterstützung durch die Hervorhebung der Thatsache, daß „der dritte Tag" bei Paulus Traditionsgut ist, und durch die begründete Ablehnung der Ableitung aus den alttestamentlichen Stellen a. a. O. S. 10 f. Rücksichtlich Hosea 6, 2 sagt auch er: „wo in aller Welt gibt uns das N. Test. einen Anhalt dafür, zu meinen, daß diese Stelle irgend von Einfluß gewesen sei? Sie ist nirgends im N. Test. citiert und selbst derjenige der späteren Väter, der den ausgeführtesten ‚Weissagungsbeweis' hat, Justin der Märtyrer, hat nirgends auf Hosea 6, 2 hingewiesen. Erst die modernen Kritiker haben diese Stelle ausgegraben." Dazu bemerkt er, Paulus werde das von Petrus Gal. 1, 18 sieben Jahre oder (nach Harnack) drei Jahre nach den Vorgängen vernommen haben. — Gegen die bestimmten Voraussagen Jesu über sein Ende spricht sich Loofs allerdings a. a. O. aus. Die obige Darlegung setzt ja gerade bei der Ohngefährheit der Voraussage ein. Auf die Ausmalung der Leidensvoraussagen möchte auch ich kein Gewicht legen, da ja die Aufzählung im einzelnen, namentlich bei der dritten Voraussage, ziemlich abweichend vorliegt. Dabei ist indes im Auge zu behalten, daß Jesus mehrere Züge nicht gerade wunderbarer Vorschau zu verdanken hatte. Daß die jüdische Hierarchie ihn zunächst vor ihren Gerichtshof ziehen werde, und daß nur der römische Procurator ihn zum Tode verurteilen könne, beides war doch Sache der einfachen klaren Beurteilung der Sachlage. Daß er aber

nicht einem Tumulte zum Opfer falle, dafür hat er selbst mit seinem Ausweichen Joh. 11, 54 f. gesorgt, und, daß es ihm gelinge, hat er dem Vater zugetraut Joh. 11, 9. 10; Luk. 22, 53. Das σταυρῶσαι hat freilich nur Matth. 20, 19 vgl. 23, 34 (auch hier nicht bei Luk.); es mag also eine spätere Ausführung sein. Doch vgl. oben zu Matth. 16, 24 S. 165.

Die Behandlung des Stoffes in dem Zusatze Joh. 21 auf S. 31 f. leuchtet mir durchaus ein. — —

Zu S. 212. Die Gleichwertigkeit der verschiedenen zeitangebenden Formeln im Aramäischen findet Bestätigung durch die syrische Uebersetzung; sie gibt die hier besprochenen griechischen Formeln alle ziemlich gleichlautend wieder, etwas abweichend nur μετὰ κ. λ. Die Formeln bedeuten „am dritten Tage" und zeigen also, daß zu der Zeit der Uebersetzung es den Lesern des neuen Testamentes selbstverständlich war, diese Zeitangabe überall nach dem Taufsymbole zu verstehen. — Das hebräische miqzeh bedeutet 2. Kön. 18, 10 „im Verlauf oder Beginn des dritten Jahres"; die LXX schreiben ἀπὸ τέλους τριῶν ἐτῶν. 5. Mose 14, 28 handelt es sich um den Ertrag dreier Ernten, der im dritten Jahre den Leviten zufallen soll; hier haben LXX μετὰ τρία ἔτη. Jos. 3, 2; 9, 16; 2. Kön. 8, 3; Ez. 39, 14, wo sie auch μετὰ brauchen, ist der Sinn nach Ablauf. Danach ist der griechische Ausdruck nie so unbestimmt genommen, wie der aramäische, und es ist erklärlich, daß der Unterschied empfunden wurde, als man griechisch schrieb und durch μετὰ τρεῖς an die Formeln Matth. 12 und Joh. 2 erinnert wurde.

II. Sein doppelseitiger Lebensausgang in der Verkündigung seiner grundlegenden Boten.

1. Die berichtende Predigt.

Wie man den Gekreuzigten und Auferstandenen zuerst verkündigt habe, davon erzählt uns die Apostelgeschichte. Mit welchen Vorbehalten man an ihren Bericht herangehe, so kann man an ihm auch bei starker Ungunst gegen seine Verläßlichkeit nicht vorbeigehen, weil er allein die Lücke zwischen den Berichten über Jesum und den Zeugnissen von dem Wirken des Paulus ausfüllt. Und nicht nur dieser Wert kommt dem Buche zu. Meines Wissens hat man noch nie unternommen, das Leben des Paulus lediglich nach seinen Briefen zu erzählen; es würde auch ein wunderbar zerrissenes, zeitlich kaum irgendwo festzulegendes Bild geben; wenn das überhaupt noch ein Bild heißen dürfte, was dann herauskäme. Ist man aber hier irgendwie bei dem Tagebuche eines Gefährten Pauli, dann wird es in dem Maße schwerer die früheren Stücke des Buches mit Nichtachtung beiseite zu schieben, als seine Einheitlichkeit wahrscheinlicher wird. Aufgegeben kann dieselbe nicht wohl heißen, seit die unbefangenste Seite der Litterarkritik, nämlich die Erforschung der Textgestalt, dafür eintritt.[1]) So vorsichtig man jedoch auf diesem Punkte sein Urteil zurückhalte, man wird doch darauf geführt, die Proben ältester christlicher Predigt in dem ersten Abschnitte des Buches ihrem Grundzuge nach für verläßlich anzusehen, wenn man sie mit demjenigen vergleicht, was wir sonst darüber erforschen können.

Die Petrinischen Reden Kap. 2. 3. 10 haben das Gemeinsame,

---

[1]) Fr. Blass, acta apostolorum, ed. phil. 1895. Proleg.

daß sie auf Menschen berechnet sind, die von dem äußeren Verlaufe des Lebens Jesu bereits wissen; die Heiden Kap. 10 sind Gottesgläubige und durch ihre nahe Verbindung mit Jerusalem auch sonst in ähnlicher Lage wie die Juden selbst. Ferner haben jene Reden das Gemeinsame, daß sie den Ton auf die Auferweckung des Messias legen; der vorangehende Tod wird nur da besonders herausgehoben und ausführlicher besprochen, wo den Leuten zu Jerusalem ihre Verschuldung an diesem Unrecht eindrücklich werden soll. Der Behandlung beider Thatsachen geht eine nicht weitläufig ausgeführte Schilderung Jesu voran, um sich über die Person zu verständigen, wo das nicht durch den Anlaß der Rede überflüssig wird wie Kap. 3. Sie hält sich an die allgemein bekannt gewordenen Erlebnisse und Handlungen Jesu. Seine Lehrthätigkeit wird Kap. 10 als ein kennzeichnender Zug neben den andern erwähnt.

Es leuchtet jedem ein, daß dieses Verfahren der Sachlage entspricht. Hat die Kreuzigung das bei ihr beteiligte Volk in seiner Abwendung von Jesu befestigt, so kann nur das Zeugnis für seine Auferweckung diesen Eindruck aufwiegen; von da aus muß dann eine Verständigung über den Tod gewonnen werden, welche sein Aergernis beseitigt und den Zuhörern ermöglicht, sich von dem loszusagen, was sie mitgethan.[1]) Die Unterlage bietet die Erinnerung an den mächtigen Eindruck seines vorherigen Auftretens; er lag noch nicht so weit zurück, daß er in den Gemütern nicht wieder aufgefrischt werden konnte. Die Wunderheilung durch Petrum an der schönen Thüre des Tempels gibt die Gelegenheit, ihn zu voller Lebensfrische zu erneuen.[2])

Hier war eine lange Berichterstattung entbehrlich. Wie es vor Heiden hergegangen, davon erfahren wir nichts. Auch Pauli Rede in der Synagoge des pisidischen Antiochia[3]) ist auf Juden berechnet; die Darlegung geht bloß auf die entscheidenden Punkte ein, nämlich Messianität, Verwerfung von seiten der Jerusalemiten und Auferweckung. Die Rede zu Athen führt nur bis an den Punkt, wo eine berichtende Darstellung einsetzen könnte.[4]) In den Briefen finden sich keine deutlichen und ergiebigen Spuren von Thatsachen aus Jesu Leben vor seinem „großen Leiden".[5])

So bleibt die Frage offen, wie und was ist gepredigt worden, als der Kreis räumlich und dann auch zeitlich überschritten wurde, den man

---

[1]) 2, 23. 24; 3, 13—18. [2]) 3, 16. [3]) 13, 16 f. [4]) 17, 31. [5]) Man müßte dann an etliche mögliche Hinweisungen auf die Umstände der Geburt denken.

auf seine Vertrautheit mit Jesu Lebensgang hin ansprechen konnte. Man sieht sich dann zunächst auf unsre Evangelien gewiesen. Wie enge sie nun immer mit der urchristlichen berichtenden Predigt zusammenhängen werden, doch können sie, wie sie vorliegen, uns schwerlich eine Probe der ältesten Verkündigung liefern. Sie tragen schon zu sehr die Züge der schriftstellerischen Ueberlieferung, denn sie muten in ihrer Aneinanderreihung einzelner Sprüche und kleiner Bilder dem auffassenden Gedächtnisse für die Aufnahme aus mündlicher Mitteilung zu viel zu. Es fehlt schon in längeren Abschnitten an dem Zusammenhang und Fortschritt, der sich durch eindrückliche Haupt- und Wendepunkte leicht einprägt. Das aber ist beachtenswerter Weise sofort bei der Leidensgeschichte mit ihrem dramatischen Aufbau anders. Ja, es wird auch für die frühere Erzählung anders, sobald man sie des ausmalenden Einzelstoffes entlastet. Dabei ist von den drei ersten Evangelien die Rede. Trotz der soeben erhobenen Anstände, wird es deshalb doch durch ihre Zusammenschau wohl möglich werden, sich eine ohngefähre Vorstellung davon zu bilden, wie man Jesu Leben erzählte, um für ihn zu gewinnen, wo und seit man die Bekanntschaft mit ihm nicht mehr voraussetzen konnte.

Es muß auffallen, daß diese Erzählung den Leser bis an das letzte Passah heran in Galiläa festhält. Längst ist nachgewiesen, daß sich innerhalb dieser Ueberlieferung selbst die Spuren davon erhalten haben, daß ihre Darstellung nicht das Ganze des öffentlichen Lebens Jesu umfasse; daß er nämlich mehrfach auch in Judäa gewirkt haben muß. Ueberdem ist nicht schwer, zu zeigen, wie ja ein mehrfacher Aufenthalt in Jerusalem während jener Zeit für ihn unabweislich gewesen ist; er hätte sich der Pflicht der Pilgerfahrten zu den Festen nicht entziehen können. Wenn dem so ist, weshalb schweigen jene Erzählungen davon?

Vorerst mag daraus gelernt werden, daß sie nichts weniger sind als nach Vollständigkeit strebende Beschreibungen seines Lebens. Wären sie das, wie hätte sich dem Lukas bei seinen Nachforschungen bis zum Beginne (ἄνωθεν ἀκριβῶς 1, 3. 4), welche ihm die Kindheitsgeschichte und die Vorgänge zu Jerusalem um Ostern eintrugen, der ersten Teile der Apostelgeschichte zu schweigen, die Kunde von den Festbesuchen verbergen mögen, und wie hätte er sie dann wohl seinem Adressaten vorenthalten! Die Erklärung dafür muß ein andrer Grund bieten, sofern ein solcher überhaupt zu finden ist. Nun läßt es sich

ohne Mühe aufzeigen, daß sich eine Grundform dieses Berichtes herausgebildet hatte, von der man nachher zumeist nicht abzuweichen pflegte. Man erweiterte den Rahmen und umgab den Grundstock mit überkommenen Ueberlieferungen, aber man ging von dem Bilde des galiläischen Propheten, der in der Tempelstadt gekreuzigt worden, nicht mehr ab. Entstanden ist dieser Grundriß der üblichen Erzählung doch wohl schon unter der Arbeit an den Juden. Wenn Markus seine Aufzeichnungen nach der Verkündigung des Petrus zu einer Zeit gemacht haben soll, da dieser nicht mehr als Judenapostel wirkte, so hat doch Petrus damals nicht zuerst seine Predigten gehalten. Der Aufriß — ob er auf Petrus selbst zurückgehe oder nicht — kann mit ihm aus Palästina ausgewandert sein. Läßt sich nun vielleicht annähernd verstehen, weshalb hier das galiläische Bild durchherrscht? Man frage sich, was aus Jerusalem zu berichten gewesen wäre! Nach Johannes (dem man ja im chronologischen Aufrisse zu folgen gewohnt ist) Streitigkeiten mit den geistigen Führern der Juden. Die scheinen nun nicht gerade geeignet, die Herzen der Juden zu gewinnen. Zu dem Behufe mußte man unter Anerkennung ihrer Unkenntnis, in der sie am entscheidenden Passah gehandelt hatten, ihnen ein neues Bild Jesu zeigen, um sie einzuladen.[1]) Man brauchte eben nur ihn selbst zu zeigen, wie er zu sich eingeladen und wie er dann weiterhin die Jünger behandelt und erzogen hatte. Dort in Galiläa war seine Jüngerschaft; dort hatte er mit Erfolg geworben; dort war er der werbende. Was aber etwa geeignet sein mochte, die voreingenommenen Juden umzustimmen, eben das mußte umsomehr werbende Wirkung thun, wo keine Voreingenommenheit im Wege stand, nämlich bei den Heiden. Es war kein Grund, vor ihren Ohren den Kampf mit den Juden breit auszumalen, so lange es nur galt, bei ihnen die Ladung zu dem Menschensohne auszurichten. Es durfte bei dem herkömmlichen Grundrisse bleiben. — Diese Erwägung muß nicht dahin verstanden werden, als wäre dieses Verhalten ein sorgfältig ausgesonnenes, auf klare Urteile gegründetes gewesen. Es kann in aller Unbefangenheit mehr gewohnheitsgemäßer Uebung so hergegangen sein. Man schied den Stoff des vierten Evangelium nicht absichtvoll aus; man hatte nur keinen Anlaß ihn herbeizuziehen, weil man eben nicht auf die Vollständigkeit der Denkwürdigkeiten abzielte, sondern auf das Zeugnis behufs Erweckung des

[1]) Apg. 3, 17 ἄγνοια Luk. 23, 34; Apg. 13, 27.

Glaubens. Er war bisher nicht in diese berichtende Predigt aufgenommen; und thatsächlich fehlten die dort überwiegend hervortretenden Züge in dem herkömmlichen Berichte nicht ganz, denn der Kampf mit den Schriftgelehrten zieht sich ja durch die galiläische Zeit hindurch und kommt in der Leidensgeschichte zu voller Schärfe.[1]) Als man aber begann zu schreiben, da stand der Grundriß schon fest. Und dann kamen neue Gesichtspunkte und Aufgaben, denen in den viel behandelten Logia des Herrn und später eben von dem Zebedäiden genug geschehen ist.

Welches aber ist jener Grundriß und wo lernen wir ihn kennen? Man findet ihn jetzt wohl am durchsichtigsten bei Markus. Es läßt sich ja auch der Gang der Erzählung in seinen Grundzügen deutlich wieder erkennen, wenn man über die Redensammlungen des Matthäus und den großen Einschub des Lukas 9, 51 bis 18, 14 wegsieht. Der bei allen dreien an Stoff und Anordnung durchaus einhellige Abschnitt Mark. 8, 27 bis 9, 37 bildet kenntlich einen Wendepunkt; Bekenntnis zu der Messianität Jesu, Ankündigung des Leidens und Abkehr von öffentlicher Wirksamkeit behufs ausschließlicher Sorge für seine Jünger lassen diese Gruppe von Erzählungen schon als Vorbereitung für den Gang nach Jerusalem 10, 32 f. erscheinen. Hier beginnt also eigentlich die Geschichte seines Lebensausganges, sehr merklich bezeichnet durch die Verklärung auf dem Berge mit ihrer nicht wohl zu überhörenden Anspielung an den Taufvorgang.[2]) Was davor liegt, ist Schilderung seiner Prophetenarbeit. Er weist sich als Prophet aus Kp. 1; es erhebt sich der Kampf 2, 1 bis 3, 6; das wird Anlaß zur Sammlung und Ausbildung der Jünger unter fortgehender Wirksamkeit ins Weite 3, 7 bis 8, 26. Dagegen von 10, 32 ab ist alles Abschiednehmen und zum Ende Streben.

Das ist doch nichts als eine anschauliche Ausführung der Grundzüge, die auch in den Reden der Apostelgeschichte heraustreten. Die breite Schilderung des Ausganges Jesu von jenem Wendepunkt ab[3]) gewinnt ihre verständigende Einleitung durch das Gemälde seiner Person in seinem vorangehenden Wirken. Die hauptsächliche Teilnahme gehört sichtlich dem zweiten Hauptteile. Er ist auch am frühesten in seiner Ausführlichkeit zu fester Gestaltung gelangt;[4]) denn hier hat Markus

---

[1]) Vgl. die Gruppe der Streitgespräche und dann Mark. 12, 38 f.; Matth. 23. [2]) Mark. 8, 7 vgl. 1, 11. Vgl. S. 199 f. [3]) In 22 von 41 Seiten nach dem Textdruck bei Westcott-Hort, wobei noch zu beachten ist, daß die Schilderung der Ostertage 16, 8 abgebrochen ist. [4]) Bezeichnend hierfür ist die Aufbewahrung der

schon Gesprächsreihen und die große Wiederkunftsrede,[1]) während bei Matthäus der eingeschobenen Redestücke weniger als zuvor sind und von Kap. 26 ab die Zusätze überhaupt nicht zahlreich.[2])

Diese wichtige Beobachtung ist festzustellen. Die übliche Berichterstattung legt das Hauptgewicht auf den Lebensausgang Jesu. Diese Beobachtung ist deshalb wichtig, weil sie eine oft übermäßig betonte Unterschiedenheit dieser Schriften von den neutestamentlichen Briefen auf ihr wirkliches Maß zurückführt. Selbstverständlich muß zwischen der Erzählung wichtiger Ereignisse und der Darlegung ihrer Bedeutsamkeit für alle Folgezeit ein großer Unterschied in der ganzen Haltung bestehen; aber er braucht nicht in der Auffassung und Schätzung dieser Ereignisse zu liegen und herauszutreten. Und nun ist das in der That hier nicht so. In den Evangelien ist der Lebensausgang eben nicht bloß der Abschluß für die Schilderung der irdischen Persönlichkeit und Bethätigung Jesu; und vollends schätzen sie seine Lehrthätigkeit nicht als das vornehmlich Wichtige. Die Briefe, wie zu zeigen sein wird, wissen wieder auch sehr wohl, daß dieser Lebensausgang seinen Wert eben der Person verdanke, welcher er widerfuhr. Von sehr verschiedenen Ausgangspunkten kommen sie in der Grundstellung überein.

Was nun oben über Jesu eigne Stellung zu seinem Sterben und Auferstehen im Anhalt an die drei ersten Evangelien beigebracht ist, das führt ja ihr Bericht dem Leser auch vor; es gehört also großenteils zu der üblichen Predigt von ihm, namentlich soweit die Leidensgeschichte in frage kommt. Nicht mit gleicher Zuversicht können die dort vorgetragenen Betrachtungen über die Beleuchtung dieser Ereignisse durch das vorangehende Leben für die ihren erklärt werden. Wenn sie auch aus der Erwägung des von ihnen überlieferten Stoffes abgeleitet sind, so sind sie doch nicht in dieser bestimmten Fassung von ihnen aus-

---

Verheißung Mark. 14, 9; Matth. 26, 13 über das salbende Weib. Wie stark prägt es sich in dem Ausdruck ab, daß alle Züge seines Erlebens in dieser Zeit zu dem Evangelium gehören; eben daher wird alle Welt sie kennen lernen. — Unter solchen Gedanken versteht sich die Sorgfalt der Bewahrung von selbst.

[1]) 11, 27 bis 12, 40; Kap. 13. [2]) Matth. 22, 1 f.; 23, 1—39; Kap. 25. — 26, 1. 2. 25. 53—56; 27, 3—10. 19. 24 f. 52. 53. 62—66; 28, 11 f. — wobei der Abbruch des Mark. in betracht zu ziehen ist.

gesprochen und die Bekanntschaft mit dem Johannes und den andern neutestamentlichen Schriften hat allerdings bestimmend auf jenes Durchdenken der Thatsachen mit eingewirkt. Sei also dies dahingestellt, um nichts einzutragen. Immer bleibt doch festzustellen, ob die genaue Lesung der Evangelien etwa erweise, daß sie die von ihnen selbst überlieferten Aeußerungen Jesu nicht recht verstanden oder geschätzt haben.

Für das entsprechende Verständnis zeugt jedoch eigentlich schon genugsam der Aufbau des Grundrisses selbst. Der Abschnitt, den die Aussicht auf das Leiden beherrscht, macht in diesem Entwurfe die gute Hälfte aus; aber nicht allein dieses beweist das. Markus kommt schon im zweiten Kapitel auf die Zusammenstöße Jesu mit seinen Gegnern, und bei diesen kommt es schon am Ende des Kapitels zum Mordanschlage. Das ist doch gewiß der vorausgeworfene Schatten des Abschlusses. Wenn dann zwischen die Schilderung seiner Wunderthätigkeit Vorgänge eingefügt sind, wie der Zusammenstoß über die Sabbathsheilung, der Streit, der auf die Warnung vor der Sünde wider den heiligen Geist ausläuft, die Abweisung der Mutter und Geschwister, der Unglaube in Nazareth und die Hinrichtung seines Vorläufers durch Herodes, so wiegt der Zusammenstrom der Tausende um den Wundermann diese bedenklichen Vorgänge nicht auf; bekommt man doch sein Urteil über das Zeichenfordern 8, 11 f. zu lesen. So eröffnet sich auch im Verfolge die Aussicht auf eine durchschlagende Prophetenwirksamkeit nicht. Wer ihm diese Hoffnung zuschreibt, hat das nicht aus dieser Darstellung gelernt.

Die Hauptzüge des synoptischen Lebensbildes treten bei Matthäus nicht so heraus, weil die Kindheitsgeschichte vorangeschickt und die großen Redenmassen der Bergpredigt, der Aussendung der Zwölfe und der Gleichnisse eingereiht sind. Verrät sich dadurch etwa die Ablehnung der bisher nachgewiesenen Auffassung? Dieser Darsteller braucht, wie man vielleicht sagen darf, den messianischen Beweis aus dem alten Testament als Chor, um die Thatsachen betrachtend zu begleiten. Die Kindheitsgeschichte berichtet von dem aus Israel verstoßenen und nach Galiläa geborgenen Davidssohn, und schließt mit dem Widerspruche, daß der in Bethlehem Geborene zum Nazarener wird.[1]) Diese Beleuchtung erneuert nachdruckvoll Jesaja 9 als Einleitung seiner Prophetenwirksamkeit, sofern der „Kreis der Heiden" ihren Schauplatz bildet.[2]) Und

---

[1]) 2, 14. 15. 22. — V. 23 vgl. V. 2—6. [2]) 4, 13—16; Jesaja 9, 1 f.

die weitere Entwickelung dieser Thätigkeit erscheint ihm — vielleicht veranlaßt durch Jesu eigne Hinweisung darauf an den Täufer — als Erfüllung der Prophetenworte über den tragenden und stillen, sanftmütigen Knecht Gottes; auf ihn werden die Heiden hoffen,[1]) deren Eintritt in das Reich anstelle der Kinder des Reiches bereits im Eingange des Abschnittes in Aussicht gestellt wird.[2]) Das scheinbar nur nachschlagende Wort „auf ihn werden die Heiden hoffen“ gewinnt seine Bedeutung durch den Schluß des ganzen Buches mit der Sendung an die Heiden; sie ist begründet durch den Hinweis auf die Erhöhung und soll ihr eines wesentliche Mittel an der Taufe haben;[3]) die Taufe aber ist im neuen Testament immer mit der Sündenvergebung in Beziehung, und diese fortan der Ertrag des Todes Christi.[4]) So gewichtig die Worte „indem ihr sie lehret, was immer ich euch befohlen habe“, auf die Redenmassen des Buches zurückweist, so erhält es seinen vollen königlichen Klang doch eben durch das, was es zwischen seinem Walten als Knecht Jehovahs in Galiläa und diesem Wiedersehen daselbst mit den Elfen zu berichten gab. Hiernach herrscht in dieser Darstellung trotz ihres Eifers für die zweckmäßige Erhaltung der Reden Jesu ein gewisser Gesichtspunkt vom Eingange bis zum Schlusse. Jesus kann bei aller Treue gegen sein Volk die Verheißungen nicht ihm zum Frommen erfüllen; durch seines Volkes Schuld kommt er an die Heiden. Diese Gedankenreihe schließt sowohl die Entscheidung am Kreuz als die Erhöhung des Menschensohnes von vornherein als den Wende- und Höhepunkt dieses messianischen Lebens ein; den Tod als die Scheidung von seinem Volke,[5]) die Erhöhung nach der Auferstehung als die Voraussetzung für seine weltumspannende Bedeutung. Das ist nur eine besondre Wendung der Verkündigung davon, was er durch seinen doppelseitigen Lebensgang geworden ist. Das Ganze ist eher unter apologetischem als unter biographischem Gesichtswinkel geschaut.

Lukas will seinem Adressaten eine zuverlässige Unterlage für den Inhalt des Katechismusunterrichtes liefern, den er erhalten. Wie reichlich ihm auch der mannigfaltigste Stoff zufließt — hält ihn der angegebene Zweck fest? Jedenfalls weicht er von der oben besprochenen Grundform nicht ab. Mit seinem Berichte von Galiläa ist er, wenn

---

[1]) 8, 17; Jes. 53, 4. — 12, 18—21; Jes. 42, 1—4 vgl. Matth. 11, 4 f.; Jes. 61, 6; 35, 5 f. [2]) 8, 11. [3]) 28, 18 f. vgl. oben S. 99 f. [4]) S. die Ausführungen im folgenden Aufsatze. [5]) Vgl. oben S. 175 f.

man die Kindheitgeschichte abtrennt, im ersten Dritteile seines Buches fertig. Den großen Einschub, welchen man den Reisebericht zu nennen pflegt, und der neben einer Nachlese aus dem gemeinsamen synoptischen Stoffe reichlich bringt, was uns ohne ihn nicht erhalten wäre, faßt er dergestalt in die Hinweise auf den Lebensausgang Jesu ein, daß man erkennt, wie fest ihn dieser Ausblick hält und in seinem Erzählen bestimmt.[1]) Die eigentliche Darstellung jenes Ausganges bietet dann bekanntlich eine ausführlichere Ostergeschichte. Und diese ist für das Verständnis seines Buches sehr wichtig, denn in ihr prägt der Herr nach den Geschehnissen noch einmal die schriftmäßige göttliche Notwendigkeit eben des doppelseitigen Lebensausganges ein, auf den er so eifrig vorbereitet hatte.[2]) Durchaus erklärlich, daß dieser Erzähler so nachdrücklich auf diesen „Ausgang", nämlich die Aufnahme oder Auffahrt[3]) hinweist. Bewahrt er die Erinnerung an die Ausübung hohepriesterlicher Aufgabe und Vollmacht am Kreuze,[4]) so versteht es sich, weshalb die Sündenvergebung als Frucht jenes Lebensausganges verkündet werden soll.[5])

Die Kindheitsgeschichte des Lukas steht ganz selbständig neben der des Matthäus. Sie hat den Ton für die Stimmung des Christfestes für alle Folgezeit angegeben. Es begegnet sich in ihr der Morgenschein alttestamentlich redender Hoffnung mit dem Himmelslichte der Erfüllung. Der Davidssohn ist da, welcher den großen Umschwung für Israel bringen wird; dabei ist das Licht der Heiden nicht vergessen.[6]) Aber der letzte vernommene Ton ist doch das Wort an die Mutter von dem Zeichen, dem widersprochen wird, und von dem Schwerte, das durch ihre eigne Seele gehen wird.[7]) Das ist ja kein klarer Vorausweis; aber soll der Verf. bei den „enthüllten Gedanken vieler Herzen" an einen messianischen Sieg gedacht haben und nicht vielmehr an die Scheidung der Gemüter aus Anlaß des unerwarteten Weges dieses Davidsohnes? Kann ihm bei der Endlosigkeit seiner Herr-

---

[1]) Luk. 9, 51; 18, 31—34 vgl. 17, 11. [2]) 24, 6—8. 25 f. 44—47. Beachte namentlich den nachdrücklichen Rückweis des Engels auf 9, 22; darin tritt zu Tage, wie der durchgehende Faden festgehalten wird. [3]) 9, 31. 51; 24, 51. Wegen 9, 31 halte ich die Lesart *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* für richtig; wäre sie hineingebessert, so würde *ἀνελήφθη* nach 9, 31 oder *ἐπήρθη* nach Apg. 1, 9 geschrieben sein; *ἀνεφ.* wird im n. Test. sonst nirgend in diesem Sinne gebraucht. [4]) 23, 34 und 42. 43. [5]) 24, 47 vgl. 5, 24. [6]) 1, 32 f. 51—55. 67—75; 2, 29—35. Vgl. Wilh. Krüger, Stimmen der Weissagung aus d. Zeit d. Geburt J. Chr. Brandenburg 1861. [7]) 2, 34. 35.

schaft etwas andres im Sinne liegen als das Sitzen zur Rechten der Kraft Gottes? [1])

Diese kurzen Andeutungen erheben nicht etwa den Anspruch, die schriftstellerischen Gesamtabsichten dieser Verfasser festzustellen, wenn von solchen überhaupt geredet werden darf. Vielmehr ist dieses die Meinung. Den Stoff der uns vorliegenden Schriftstücke macht die Ueberlieferung der Erinnerungen an Jesum aus, welche bei der Ausübung des gemeindlichen Dienstes am Worte sich eingestellt und mehr und mehr durch Wiederholung und Aufzeichnung gefestigt hatte.[2]) Und in dieser Ueberlieferung herrscht bei der Auffassung des Lebensganges Jesu die Hervorhebung des Ausganges so zweifellos und so stark, daß sich dieser Fassung keine der unbefangenen Wiedergaben entziehen konnte. So ist also gepredigt worden.[3])

---

[1]) 1, 32. 33; 22, 69. [2]) Diese Betrachtung weicht wesentlich von der vorherrschenden Auffassung ab, dergemäß man hier überall schriftstellerische Abhängigkeit und schriftstellerische Umgestaltungen zu erkennen sucht und meint. Um so willkommener muß dem Verf. der sorgfältig begründete neue Hinweis auf die sog. Traditionshypothese sein bei Carl Veit, Die synopt. Parallelen. Bertelsmann 1897.
[3]) Andern Ortes (D. sog. histor. Jes. 2. A. S. 80 N.) ist schon aufmerksam darauf gemacht worden, wie die Raumverteilung in unsren Evangelien die Hervorhebung der Leidensgeschichte bezeugt. Hier die wesentlichen Zahlen; es wird um so zweifelloser heraustreten, wenn nach verschiedenen Raumverteilungen gemessen wird und doch die Ergebnisse überein kommen. Also die Angaben für den Stoff aller drei Gestalten und für jede einzelne. Nach Rödiger Synopsis 1839 umfaßt der Stoff ohne die Kindheitsgeschichten 203 Seiten. Davon entfallen auf die Vorbereitung 82 Seiten und auf die Leidensgeschichte — nach Abzug des Reiseberichtes im Lukas mit 21 Seiten — immer noch 100 Seiten. Für die einzelnen sind die Angaben nach dem Drucke von Westcott-Hort von 1881 gegeben; er bringt keine Noten, nur Text. Bei Markus verteilt sich der Stoff nach der oben besprochenen Teilung zu je 18 und 22 Seiten; dabei ist der letzte Abschnitt unvollständig; der Bericht über Ostern ist augenscheinlich abgebrochen und es käme jedenfalls mindestens so viel als die Hälfte von Matth. 28 noch hinzu. Das Verhältnis würde etwa das von 3 zu 4 sein. Bei Matthäus, ohne die Kindheitsgeschichte sind es je 31 ½ S. und 32 S.; zieht man aber die größeren Redemassen ab, dann zu je 17 ½ S. und 24 S. Bei Lukas: Kindheitsgeschichte 9 S., die Vorbereitung 20 S., der zweite Teil 44 S., ohne den Reisebericht aber noch 24 S. Dabei ist im Auge zu behalten, wie weit diese Maße der Ausführlichkeit und die damit gegebene schriftstellerische Raumverteilung von den vorauszusetzenden Zeitmaßen abweicht. Nach der verbreiteten Annahme wirkte Jesus etwas über zwei Jahre, die Vorgänge von Cäsarea ab nehmen höchstens ein halbes Jahr ein. Trotzdem ist ihnen mehr Raum gewährt. Hielte man an der dem vierten Evangelium widersprechenden alten Annahme von einem Jahre, so bliebe immer das letzte halbe Jahr bevorzugt, wenn auch nicht so stark wie nach der andern Annahme.

Mithin fehlt es hier keinesfalls an einer Schätzung dieser letzten Erlebnisse, welche der Ankündigung Jesu selbst entspricht. Freilich trifft man keine Aussagen darüber an, was nun jede Thatsache sonderlich für die Leistung des Heilandes bedeute. Die Verständigung über ihre Bedeutsamkeit liegt einesteils darin, daß diese Vorgänge als Erfüllung der Verheißungen, also als messianisch dargethan werden, anderntteils in der Wiedergabe der besprochenen Aeußerungen Jesu darüber. Neuerdings wird ein solches Wort wie „sein Leben zu geben zum Lösegeld anstatt vieler“ kurzweg als „dogmatischer Zusatz“ beseitigt; es paßt nicht in den Sinn des Jesus, den man jetzt als den „historischen“ hinter den Retouchen des Glaubens hervorholt. Das ist aber doch bezeichnend. Man fühlt in der Einfügung solchen Wortes zugleich das Glaubensbekenntnis der Verfasser und hinter ihnen das der Gemeinde. Fest verwoben mit der Nachwirkung seiner Todesankündigung und mit seinem letzten Vermächtnisse sind diese kurzen Worte[1]) die schlichteste und eindringlichste Predigt über diese geschichtlichen Texte.

Freilich kann man einwenden, daß Lukas das Wort vom Lösegeld nicht aufbehalten hat und sein Text, wo er von der Einsetzung des Abendmahles berichtet, sehr unsicher ist; die mehr inhaltlichen Aussagen wären also vielleicht spätere Einfügungen. Ebenso fehlt bei ihm bekanntlich der Ruf am Kreuz aus Ps. 22. Hier würde also ein beträchtlicher Teil der auslegenden Worte ausfallen. Um so gewichtiger wird das, worauf in diesem Zusammenhange der stärkste Ton gelegt wird, nämlich der feste Grundriß des Berichtes. Unveränderlich bildet den Eingang die Taufe mit dem Zeugnisse des Täufers und des Himmels und die grundlegende Berufsversuchung. Die Wendung bezeichnen das Bekenntnis der Zwölf zur Messianität mit folgender Ankündigung des Lebensausganges und die Verklärung. Dann folgt der große Schlußteil vom Jerichuntischen Blinden ab, selbst bei Lukas in der Abfolge der Thatsachen nur durch Zusätze erweitert, wie sie sich sonst zahlreicher und umfänglicher bei ihm finden. Fest stehen die unveräußerlichen Stücke: das Gleichnis von den Weinbergshütern mit der Nachrede vom Ecksteine, die Frage über Ps. 110, die Ankündigung des Gerichtes, das letzte Mahl mit seinem Mittelpunkte, Gethsemane und das offne Bekenntnis zur göttlichen Throngemeinschaft. Was oben S. 171 f. als Inhalt dieser Thatensprache dargelegt ist, läßt sich auch aus

[1]) Mark. 10, 33—45; 14, 22—24; vgl. oben S. 166 f.

Lukas belegen, wenn es auch allein aus seinen Berichten wohl nicht mit der Fülle und Bestimmtheit aufgefaßt worden wäre. Der sogenannte Reisebericht mit seinem reichen Lehrstoffe mag den Leser von dem abziehen, was zuvor angekündigt ist;[1]) sobald der Einzug von Jericho her in den Gesichtskreis tritt, kommt er unter den Eindruck, daß nun folgt, was dieses Leben nicht bloß zu einem wehmütigen Abbruch, sondern an sein eigentliches Ziel führt. Dabei ist freilich immer im Auge behalten, daß ein unbefangener Leser nicht vorerst ängstlich von den Osterberichten absieht, sondern vielmehr sich von der Darstellung selbst auf diesen Abschluß vorbereiten läßt und ihn dann als solchen und mithin auch als die Deutung des Ganzen hinnimmt.

Zwischen der Erzählung von der Leidenszeit und den Darstellungen der Ostertage besteht ein durchgreifender Unterschied. So fest und gleichmäßig Stoff und Gang in der ersten sind, so weit weichen die letzten in allem einzelnen von einander ab. Da die Schriften hier nicht als Quellen für eine Biographie untersucht werden, sondern aus ihnen das älteste Zeugnis zur Erweckung des Glaubens gesucht wird, darf von jenen Abweichungen geschwiegen werden. Es kommt vielmehr auf das Bild an, welches man durch sie von dem Auferstandenen gewinnt.

Zunächst steht wohl der Eindruck fest, daß die Erzählungen seine Erscheinungen als äußere und sinnenfällige darstellen wollen, wenn auch in der Erscheinung etwas Befremdendes liegt. Der ausführlichere Bericht des Lukas ist darin geflissentlich.[2]) Bei der Annahme eines psychologisch abzuleitenden inneren Gesichtes würde das „etliche aber zweifelten" bei Matthäus unverständlich; sie müßten ja jeder für sich dasselbe Gesicht gehabt haben,[3]) und was hätte sie dann zum Zweifeln veranlaßt?

Die Bedeutung dieses Umstandes ist augenscheinlich groß; indes eigentlich doch nur wegen der bei den Jüngern durchherrschenden Glaubenslosigkeit.[4]) Der Auferstandene selbst hält sie nicht dabei fest,

---

[1]) 9, 22. 31. 51. [2]) 24, 16. 37. — 39—43. — Apg. 10, 41 geht das Mitessen und -trinken mit ihm schwerlich auf den Verkehr mit dem Auferstandenen, sondern erklärt ihre Auswahl für den Empfang der Erscheinungen vgl. 1, 21 f.; Joh. 15, 26. 27; das „nachdem er auferstanden" ist also mit „lassen offenbar werden" zu verbinden. [3]) Matth. 28, 17. [4]) Luk. 24, 11. 22 f. 38. Danach wohl zusammengefaßt Mark. 16, 13 f.; deutlich doch die gut verstandene allgemeine Annahme.

sondern geht einesteils auf die Verständigung über seinen Lebensausgang ein;[1]) anderenteils aber weist er seine Boten zu ihrer Lebensarbeit an und erweckt ihnen die Gewißheit, daß seine Auferstehung nur der Beginn seiner Erhöhung sei; sie ist der Hintergrund ihrer notwendigen Ausrüstung zum Zeugnisse für ihn.[2]) Lukas führt seine Leser dazu, die Arbeit der Boten Jesu anzuschauen, eingefaßt von seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft, aber vollzogen in Wechselwirkung mit dem Erhöhten.[3])

So greift die berichtende Verkündigung mit dem sonstigen Zeugnis in einander. Denn dieses weiß sich getragen von der innewirkenden Kraft des Geistes aus Gott, welcher der Geist Christi ist, und zeugt durchweg von dem lebendigen Herrn, zu dem man sich alles dessen versehen darf, wozu das Thun des gekreuzigten und auferstandenen Jesus die Zuversicht erwecken mag.[4])

---

2. Der zurechtstellende Unterricht.

Bekanntlich fallen die Antworten, je nach dem man fragt. So kommt auch bei der Erhebung des Lehrgehaltes aus der heiligen Schrift sehr viel auf die Gesichtspunkte an, unter denen man sie abhört. Will der Forschende eine Entwickelung der altchristlichen Lehre zur Einsicht bringen, dann sind die Quellen sehr unbequem und ungenügend. Sie schweigen über vieles und zwar oft über das Wichtigste, und es ist eine

[1]) Luk. 24, 25 f. 44 f. [2]) Luk. 24, 47—49; Apg. 1, 4. 5; Matth. 28, 18 f.; vgl. S. 107 f; Mark. 16, 15 f. — Apg. 1, 9; Mark. 16, 19; Luk. 24, 51 L.A. [3]) Sofern die Apostelg. als Fortsetzung des 3. Ev. anzusehen ist. Apg. 1, 11. [4]) Den Beleg für die obigen Sätze haben die folgenden Ausführungen sachlich zu liefern. Rücksichtlich des Getragenseins von dem Geiste Gottes und Christi vgl. auch H. I. die Abh.: D. Bekenntnis z. Geiste Christi s. bes. S. 145 f. — Die Erzählungen des 4. Evangelium sind hier überall außer betracht gelassen. Das ist nicht die Folge eines Zweifels an ihrer Verläßlichkeit. Vielmehr ist der gewählte Gesichtspunkt dafür entscheidend gewesen. Schwerlich ist je so gepredigt worden, wie die Dinge in ihm geschrieben sind; es wird sich damit wie mit den Spruchsammlungen verhalten. Es ist nicht grundlegende Verkündigung, sondern gewiß aufbauender und zurechtstellender Unterricht. Von den drei letzten Kapiteln möchte man anders urteilen; sie tragen in höchstem Maße das Gepräge des Erlebten, wie zuvor nur die eigentlich erzählenden Stücke. Aber der Bericht geht doch dem Grundstocke der drei ersten in dem Maße aus dem Wege, daß er eine Sondererinnerung sein muß — deshalb für uns nicht weniger kostbar.

bedenkliche Aushilfe, wenn man aus ihrem Schweigen kurzweg auf Unkenntnis oder Ablehnung schließt, während jenes Schweigen durch sehr verschiedene Grenzen und Aufgaben bedingt ist, meistens durch solche, die der Anlaß zum Schreiben dem Verfasser zog und stellte. Ist kaum einer dieser Schriftsteller — etwa den Paulus ausgenommen — annähernd vollständig in der Aussage christlicher Grundgedanken, so ist man auf Rückschlüsse angewiesen; um solche mit etlicher Sicherheit zu machen, nimmt man auf einmal bei diesen Männern eine Geschlossenheit der Anschauung, eine Beständigkeit in gewissen Richtungen des Denkens an, die man ihnen sonst nicht zuzugestehen pflegt. Gilt es doch als Triumph der neueren Forschung, die unvereinbaren Gedankenreihen bei dem geschlossensten Denker unter ihnen, bei Paulus, aufgewiesen zu haben. Dazu kommen dann die Ergänzungen aus der damaligen jüdischen Theologie, innerhalb deren „Höhenlage“ die christlichen Juden geblieben sein müssen, trotz der „religiösen Einzigartigkeit“ ihres Meisters. Unter diesen Umständen darf man sich erleichtert fühlen, wenn man sich der Aufgabe entschlagen darf, urchristliche Dogmengeschichte zu treiben. Man kann sich ja begnügen, zu erheben, was die heilige Schrift in der That sagt, sobald es sich eben bloß um die biblische Lehre handelt; und man wird auch daraus etwas Wesentliches lernen können, wenn man erwägt, in welchem Zusammenhange und zu welchem Zwecke das einzelne gesagt ist. Ueberdem kommt viel auf die Schätzung der Stücke an. Ueblich ist es, jedes fliegende Blatt, wie die zwei Seiten des Judas oder auch die kaum fünfe des 2. Petrusbriefes auf ihren Lehrbegriff hin anzusehen; wenn diese Lehrbegriffe dann neben den Inhalt der umfassenderen Sammlungen oder Bücher treten, dann ist lauter Mannigfaltigkeit, und des einheitlichen Christentumes bleibt oft wenig; ja man kann mit Hilfe des Jakobus ein sonst nicht überliefertes Christentum vorzeigen, nämlich ein Christentum ohne einen bewußten Zusammenhang mit Christo, der in reichlicheren Zügen aufweisbar wird. Man versucht, Lehranschauungen abzurunden. An der Hand neugebildeter Ausdrucksweisen, welche die christliche Verkündigung bilden mußte, um den neuen Gedankengehalt auszusprechen,[1] meint man die wechselseitige Abhängigkeit ihrer schriftlichen Zeugen verfolgen zu können, als hätte man einen modernen Austausch gedruckter Streitschriften vor sich. Statt dessen wird es ratsam und ergiebig sein, den forschenden Sinn

[1]) Wie das H. Cremer in s. bibl.-theol. Wörterbuch vorführt.

lieber darauf zu richten, weshalb aus unverkennbar viel reicherem Schatze der Anschauungen gerade bloß diejenigen herausgehoben sind, die nun vor uns liegen. Wie oft aber geschieht das bloß in kurzen Andeutungen, während erkennbarer Weise Bekanntschaft mit dem Angedeuteten und solchem, welches damit zusammenhängt, in beträchtlichem Umfange vorausgesetzt wird.[1])

Mit der Verwertung dieser Beobachtung wird sogleich zu beginnen sein. An Proben des grundlegenden Unterrichtes fehlt es uns im übrigen neuen Testamente. Soweit wir Zuschriften an Bekehrte vor uns haben, wird jener Unterricht mit seinem Erfolge selbstverständlich vorausgesetzt und eine Wiederholung aus verschiedenen Gründen bisweilen ausdrücklich abgelehnt.[2]) Den Bestand des Vorhandenen wird man dann kaum mit Sicherheit feststellen können. Wie verschieden sind nicht die Meinungen darüber, was Paulus als Missionar verkündet habe, und doch haben wir von ihm eine gewiß inhaltreiche Schriftensammlung! Er selbst will in dieser Hinsicht nicht von den Aposteln vor ihm unterschieden sein. Er kennt nur ein Evangelium und weiß sich in seiner Grundstellung zu Gott und Christo mit Simon Petrus einhellig.[3]) Diese Einhelligkeit wird auch in dem bestehen, was er die ersten Stücke dieses Evangelii nennt und davon er bekennt, sie aus der Ueberlieferung empfangen zu haben; das ist aber Jesu doppelseitiger Lebensausgang.[4]) Wie steht es mit der Bezeugung und Schätzung dieses Stückes durch das übrige neue Testament hin? Stellen wir sogleich fest, daß die „zween Brüder Jesu" und der zweite Petrusbrief des Todes Jesu nicht erwähnen.[5]) Der Umfang des Jakobusbr. erklärt dieses neben dem 1. Petr. und dem 1. Joh. sowie etlichen Paulinen gewiß nicht. Luthers Abneigung gegen die ströherne Epistel hat schon der erst buchstäbische und dann enthusiastische Karlstadt ebenso verurteilt wie manche Neuere. Aber sie, wie Spittas Versuch, die Abkunft dieser Schrift außerhalb des christlichen Kreises zu erkennen, sind doch wohl nicht so einfach von der Hand zu weisen. Will man einmal das Religiöse von dem Sittlichen scheiden, so wird man nicht ableugnen können, daß dieser Paraklese in auffallendem Maße die dem Christentum

[1]) Vgl. v. Hofmanns sehr berechtigte Angaben: „was die Schrift nicht eigens lehrt über . . ." und dergleichen in seinem Schriftbeweise. [2]) Hbr. 5, 11 bis 6, 8; 1. Joh. 2, 27 f.; 1. Theß. 4, 9. [3]) Gal. 1, 6 vgl. V. 23. 24; 2, 7 f. 15. 16. [4]) 1. Kor. 15, 1—5. [5]) Jak. 5, 11 geht nach dem Schlußsatze doch schwerlich auf eine Parallelisierung Jesu mit Hiob.

eigentümlichen religiösen Beweggründe mangeln. Sie hat den Ton der Bergpredigt, an welche die Ermahnung ja auch sonst deutlich anklingt; die Bergpredigt aber ist das verklärte alte Testament, vor der Stiftung des neuen Bundes.[1]) Mit solcher Verkündigung kann kein Jude zum Christen gewandelt worden sein; was der Herr selbst nicht vermocht hat,[2]) wie sollte das ein Jakobus gekonnt haben. Ist es der Brief der Säule von Jerusalem, so setzt er freilich die volle Predigt des Evangelium,[3]) zugleich aber eine Kühle in der Stellung zu „dem Herrn Jesu" bei den Lesern voraus, wovon sonst kein Beispiel vorliegt. Wie viel öfter und lebhafter klingt die Erinnerung an ihn in den beiden andern genannten Schriften an; bei ihnen finden sich eben jene echt christlichen Beweggründe in Bewegung gesetzt, welche man bei Jakobus vermißt.[4]) Wenn sie des Todes und der Auferstehung Jesu neben seiner jetzigen Herrlichkeit und Wiederkunft nicht Erwähnung thun, so kann das der Gegenstand mit sich bringen, wofür der Br. an den Philemon und der zweite an die Thessalonicher weitere Beispiele bieten. Die zwölf Kapitel hindurch nachweisbare Lehrweise des Hebräerbriefes, dergemäß ihm die Auferweckung unwichtig sein soll, wird im letzten auf einmal zu schanden![5]) So vorsichtig muß man in solchen Feststellungen sein. Uebrigens, worin soll die Erkaufung bestanden haben, durch welche Jesus unser Herr geworden, wenn nicht nach der sonstigen Zusammenstimmung der neutestamentlichen Schriften in dem Lösegeld, mit dem er seinen höchsten Dienst leisten wollte?[6]) Bei den übrigen sind jene Grundstücke des Paulus überall in Geltung, und zwar in ihrem selbstverständlichen engen Zusammenhange.

Auch in voller Schätzung? Es wird immer da zu beginnen sein, wo der Befehl des Auferstandenen zuerst befolgt wurde, also in der Predigt an das Jesu selbst zeitgenössische Volk. Die Auferstehung und zwar, wie sie die Vorstufe für das Sitzen zur Rechten ist, wird in allen Reden der Apg. stark vertreten. Das konnte nicht anders sein, wenn die Aufmerksamkeit für einen Verstorbenen zu gewinnen war.[7]) Auch vor den Heiden war es ebenso, wenn der Weg über die Ankündigung des Gerichtes führte.[8]) Die Art, wie hier der Tod Jesu besprochen wird, hat indes den Eindruck gemacht, als habe man ihn nur zu er-

---

[1]) Mark. 14, 24. [2]) Vgl. oben S. 172 f. [3]) Laut Gal. 2, 9. [4]) Jud. 3. 4. 20. 21. 24. 25; 2. Petri 1, 2. 8. 11; 2, 1. 20; 3, 18. [5]) 13, 20. [6]) 2. Petri 2, 1 vgl. 1, 1. 9 vgl. 1. Kor. 6, 20 und dazu Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. 8. A. s. v. ἀγοράζω. [7]) Vgl. oben S. 220. [8]) Apg. 17, 30. 31.

klären, fast sollte man sagen: zu entschuldigen gehabt. Diesem Bedürfnisse diene der geführte oder behauptete Schriftbeweis.[1] An sich muß das nicht so sein. Der Tod tritt durch dieses Mittel nur in die Bedeutung eines Kennzeichens für den Messias ein, unter das göttliche „Muß".[2] Aber ist das dann nicht lediglich in der Art eines beklagenswerten Fatum gedacht, wenn doch keine Frucht von diesem Erlebnisse zu erkennen ist? Es gilt als unterscheidendes Kennzeichen der Apostelgeschichte, daß in ihr selbst Paulus den Heilswert des Todes Christi verschweige. Dies nun doch nicht so völlig; denn die Erwerbung der Gemeinde durch sein Blut[3] erinnert doch stark an Tit. 2, 14 und sachlich an Joh. 10, 11. Hier scheint nun eine recht entwickelte Anschauung von dem Werte des Todes durch; denn eine solche kurze Erinnerung enthält mehr als sie sagt; sonst wäre sie eben nichtssagend.[4] Wenn aber irgendwo, so ist die zusammenfassende Andeutung vor den Gemeindeleitern am Platze, ähnlich wie in den zusammenfassenden Sätzen der Pastoralbriefe. Sonst ist zwar die Errettung und die Vergebung der Sünden an den Namen Christi und seine Anrufung geknüpft, allein die nähere Verbindung mit seinem Tode ist nicht besonders ausgesagt und man kann deshalb dabei wohl an die Bedeutung des Erhöhten und sein Verhältnis zu seinen Gläubigen denken.[5] Auffallend wäre dieses freilich nur dann, wenn im Kreise der urchristlichen Zeugen die Ansicht vorhanden gewesen wäre, dem Tode Jesu käme eine Bedeutung für unsre Errettung zu, auch wenn er außer Zusammenhang mit Auferstehung und Erhöhung geblieben wäre. Das aber steht noch erst zu untersuchen; die berichtende Predigt wenigstens konnte niemanden auf eine solche Annahme führen.[6] Das bleibt auf alle Fälle bestehen,

---

[1]) 3, 18 f.; 4, 11; 13, 27 f.; 26, 22 f. [2]) Mark. 8, 31 Parall. Matth. 26, 53. 54; Luk. 22, 37; 24, 7. 26. 44 f.; Apg. 17, 3. [3]) 20, 28. Vgl. übrigens die bibl. Analogie in dem λυτροῦσθαι, λύειν, ἀγοράζειν, Cremer s. v. v. [4]) Die Hingabe seines Blutes ist das Mittel, um die neutestamentliche Gemeinde zu Christo in das Verhältnis zu bringen, in welches Gott Israel zu sich versetzt hat, vgl. Jes. 43, 21; 1. Petr. 2, 9. So ist sie die περιποίησις geworden Eph. 1, 14. [5]) 2, 21. 38; 4, 12; 10, 43; 13, 38. 39. — 3, 19 f. 26; 5, 31 f.; 17, 30. 31; 26, 18. [6]) Es ist lehrreich zu beachten, wie auf diesem Punkte sehr verschiedene Denkweisen im Mißverständnisse des neuen Testamentes zusammentreffen. Die Orthodoxen haben aus mangelnder Versenkung in die Schrift und im Verfolgen einseitiger Gesichtspunkte den Tod Jesu als Leistung von dem geschichtlichen Leben der Person gelöst, folgerecht auch von seinem Fortleben. Jetzt haben die Leugner der Auferstehung ein Anliegen, schon die Apostel zu Orthodoxen zu stempeln, um zu zeigen, die Auferstehung habe ihnen nur die vorübergehende Bedeutung gehabt,

daß auch in der Apg. die Vergebung der Sünden die erste neutestamentliche Gottesgabe ist, und man ihrer nur im Glauben an den aus dem Tode Auferweckten und Erhöhten teilhaft wird, nicht durch irgendwelche Verehrung des irdischen Wunderthäters und durch Befolgung seiner prophetischen Paraklese.

Es entspricht indes dem Thatbestande doch nicht, bei diesem Mindestbefunde stehen zu bleiben. Während sich die Reden der Apg. sonst mit einem zusammenfassenden Rückweise auf die gesamte Prophetie begnügen, um die Messianität des Lebensausganges Jesu zu beleben, wenden sie Kap. 3 und 4 die Bezeichnung „Knecht Gottes“ für Jesum an. Damit ist aber hier an entscheidender Stelle die Bezugnahme auf Deuterojesaja eingefügt; und aus diesem Zusammenhange hebt Kap. 8, 30 f. gerade das 53. Kap. heraus. Da nun in den Reden eben von dem Lebensausgange Jesu gehandelt wird, ist nicht der Prediger oder der stille Wunderthäter aus dem prophetischen Buche, sondern der leidende und sterbende Knecht im Gesichtskreise. Und wenn dann im Zusammenhange von Sinnesänderung und Bekehrung, sowie von der Schuldtilgung die Rede ist, welche Gott um seinetwillen aus freier Gnade gewähren will, so ist es doch so wahrscheinlich als möglich, daß die Bedeutung, welche der Prophet den Leiden des Knechtes dafür zuschreibt, nicht vergessen sein wird, obwohl der kurze Bericht nicht so ausdrücklich die einschlagenden Worte anführt wie 1. Petri 2, 24.[1])

Kann bei diesem Buche noch an die grundlegende Predigt gedacht werden, so ist das für alle andern ausgeschlossen, die noch zu besprechen sind. Jetzt tritt die Ueberschrift dieses Abschnittes in volle Geltung. Wir haben überall Unterricht an solche vor uns, die das Evangelium

---

für ihr unentwickeltes Weltbewußtsein die bleibende Bedeutung Jesu festzustellen. Man könne jetzt davon absehen und auf ihr Verständnis von der selbständigen Bedeutung des Todes in modernen Anschauungsformen zurückgehen.

[1]) Es wird hier daran zu erinnern sein, daß der 2. Teil des Jesajabuches mit Bevorzugung im neuen Testamente benützt wird. Vgl. z. B. A. H. Franke, D. a. Test. bei Joh. 1885 S. 269 f. Ist man neuerdings sehr geschäftig, neutestamentliche Aussagen nach verwandten Gedankengängen der späteren jüdischen Theologie auszulegen, so wird doch auf Verwandtes in der neutestamentlichen Litteratur selbst mit doppeltem Rechte zurückzugreifen sein. Scriptura sui ipsius interpres.

bereits angenommen haben, und bei denen deshalb eine gewisse Erkenntnis desselben vorausgesetzt wird; überdem ist es nicht nur das Bewußtsein, eine tiefere Erkenntnis der christlichen Wahrheit gewonnen zu haben, welche sie andern mitteilen möchten, noch auch überhaupt der Wunsch, sie durch bloßen Unterricht weiterzuführen, was den Verfassern die Feder in die Hand legt. Hat man doch gesagt, alle neutestamentlichen Büchlein seien Gelegenheitsschriften, darum auch durchweg zeitgeschichtlich auszulegen. Das trifft auch zu. Wüßten wir nur von der Zeitgeschichte mehr, nämlich von den Umständen in der Urchristenheit! Statt dessen muß dann für die heidnischen Christen des zweiten Jahrhunderts, zu deren Frommen doch diese Flugschriften erfunden sein sollen, der dunkle Hintergrund der jüdischen Theologie als einziger Fundort religiöser Anschauungen herhalten, nachdem man es fertig gebracht hat, Jesum selbst eigner Gedanken fast völlig zu entledigen und ihn zu einem seiner selbst und seines Zieles unbewußten Träumer herunter zu kritisieren, seine ursprünglichen Boten aber geschichtlich hinter lauter Nebel verschwinden zu lassen. Dann kann es auch wieder mit den Gelegenheitsschriften nichts sein; sie werden zu theologischen Abhandlungen mit gefälschten Ueberschriften, und künstliche Verkleidung sind jene unbefangenen Bezugnahmen auf persönliche und andre Verhältnisse; als verdächtig weist man sie auf, weil man ihnen keine anschauliche nähere Ausführung zu geben vermag. Das freilich sollte nicht befremdlich erscheinen, denn diese unbedeutenden Einzelnheiten müssen natürlich nach achtzehn Jahrhunderten, wie im grunde schon nach einem, völlig undurchsichtig geworden sein. Trotzdem werden diese unbefangen für ganz bestimmte Verhältnisse und Lagen niedergeschriebenen Zeugnisse einem ebenso unbefangen auffassenden Sinn immer wieder die Anerkennung der Gelegentlichkeit abnötigen und damit dann eine in diesem Zusammenhange wichtige Folgerung. Wir lesen hier nicht die Ergüsse jüngst gewonnener Einsichten oder die Entwickelungen abgerundeter verschiedener Lehranschauungen, die sich wechselseitig ausschließen. Auch ist nicht die eine oder die andre von ihnen als maßgebende anstelle der kirchlichen Dogmatik zu setzen. Vielmehr wird hier überhaupt selten eine „Lehre“ entwickelt, höchstens nur auf eine solche zurückgegriffen, entweder weil ein kräftiger Beweggrund zu rechtem christlichem Verhalten erforderlich ist, oder weil eine solche Verdunkelung über eine Wahrheit eingetreten ist oder droht, daß von ihr bedenkliche Wirkungen für den Christenstand der Leser zu befahren sind. Deshalb sind

die Lebensbeziehungen, in welche eine solche Erwähnung gesetzt ist, auch sehr wesentlich für ihr richtiges Verständnis. Wie verschieden sieht nicht ein Gesicht aus, sowohl je nachdem es eine verschiedene Handlung des Menschen begleitet oder ausdrückt, als auch je von welcher Seite und in welcher Beleuchtung der Künstler es auffaßt und in sein Gemälde einfügt! Ebenso sind verschiedene Benützungen und Verwendungen einer christlichen Anschauung nicht schon ohne weiteres abweichende oder gar widersprechende Fassungen ihres Gehaltes.

Das den Gnadenstand bestätigende Zeugnis des Petrus.

Den kurzen Aeußerungen der Apostelgeschichte am nächsten stehen wohl die farbenreichen Mahnungen des ersten Petrusbriefes.[1]) Er hat es mit keinen schwereren Irrungen zu thun. Ueber erlittenen Verfolgungen mochte sich den Lesern die Frage aufdrängen, ob man die Zuwendung zum Evangelium wirklich als einen Gnadenerweis von Gott ansehen könne.[2]) Darum schreibt der Verf. sein bestätigendes Zeugnis. Indem er sie zuerst in seine dankbare Gebetsstimmung hineinziehen will, hebt er sogleich die Bedeutung der Auferweckung dessen hervor, auf dessen Wiederoffenbarung man hoffen darf.[3]) Dabei geht er auf das eigne Leben der Leser ein und spricht von ihrer Liebe zu dem, den sie nicht geschaut haben; damit wird deutlich, daß der Vorgang der Auferstehung nur dem wichtig werden kann, der ihn als den Liebenswerten kennt. Woher? Aus dem Gottesworte, welches in seiner prophetischen und neutestamentlichen Gestalt nur ihn zum wesentlichen Inhalte, zum Urheber aber den vom Himmel kommenden Geist Gottes und eben dieses Christus hat.[4]) Wie aber die Auferstehung nicht wirksam erscheint außer Zusammenhang mit dem vorangehenden Leben des Auferstandenen, so wird sie nur durch den Fortgang in die Herrlichkeit hinein und durch die damit gegebene Verbürgung der Wiederkunft das Mittel für die Neugeburt zu einer lebendigen Hoffnung. An die Erwähnung der Errettung der Seelen als des unverwelklichen Erbes

---

[1]) Von den schwierigen Fragen nach Abfassungszeit und Verfasser ist hier abzusehen; es kommt zunächst nur darauf an, das biblische Zeugnis mit dem Reichtume seiner Gesichtspunkte annähernd zu erschöpfen. Deshalb weise ich die Neigung ab, zu zeigen, wie auch durch diese Stellen uns das Antlitz des sonst bekannten Simon Petrus ansieht. [2]) 5, 12. [3]) 1, 3—9. [4]) 1, 10—12. 25; 3, 1—4.

schließt sich hier der Rückgang auf die prophetische Vorausverkündigung; dabei wird dann klar, daß schon hier mit dem Geliebten auch sein stärkster Liebesbeweis wie selbstverständlich vor der Erinnerung steht; denn das Thema des Geistes in den Propheten waren die dem Christus bestimmten Leiden und die Herrlichkeiten danach; ganz nach Jesu Belehrung bei Lukas.[1])

Sollen die Schwingen der Hoffnung entfaltet werden, dann wird man den Blick auf das letzte von Christo erreichte und von den Glaubenden zu erreichende Ziel richten. Wer trotzdem so von den bestimmten Leiden redet, dem muß das Todesleiden des Geliebten nicht nur ein unerläßlicher Durchgang sein. Das zeigt die weitere Ermahnung; dreimal kommt sie mit großem Nachdruck auf die Leiden des Messias Jesus zurück. An der ersten Stelle[2]) soll der Ernst der Forderung eingeschärft werden, sich von der bisherigen Unsittlichkeit zu scheiden; die Beweggründe sind die folgenden: einmal die Kindespflicht zur Gleichartigkeit mit dem heiligen Vater, sodann der Blick auf sein unparteiisches Gericht, endlich die Verantwortlichkeit der empfangenen Befähigung zu jener Scheidung. Diese wird an dem Preise klar gemacht, den sie gekostet. Deutlich klingt hier das Wort Jesu vom Lösegelde wieder.[3]) Verglichen mit dem irdischen Mittel der Mittel, dem geltenden Metall, ist es ein unvergänglicher, also in seiner Wirkung unerschöpflicher Preis. Denn er besteht in dem Blute Christi. Weshalb des Blutes Erwähnung geschieht, erklärt der Zusatz „wie von einem unbefleckten und tadellosen Lamme". Schwerlich weist er absichtsvoll auf Jesu Sündlosigkeit hin; es sind die Erfordernisse des alttestamentlichen Rituales für die Zulassung eines Tieres zum Opfer; sollte das Lamm auf den Passahritus deuten, so wäre es auch nach denselben Erfordernissen zu wählen gewesen. Diese rituelle Reinheit ist kein besondrer Wert, sondern nur die unerläßliche Bedingung für die cultische Verwendung des Blutes; an sie wird also erinnert, sei es Opfersühne, sei es Mittel für die Verschonung nach dem Passahtypus. Der besondre Wert liegt vielmehr in der Beschaffenheit dessen, von dem das Blut kommt. Es ist der Messias, der nicht allein durch die Propheten als höchste Gottesgabe vorausgesehen, sondern in Ewigkeit von Gott zuvor versehen ist. Und das bewegende Gewicht dieser Thatsache verstärkt sich durch den Umstand, daß man sich selbst (wie die Zeitgenossen Christi

---

[1]) 24, 26. 46. [2]) 1, 17—21. [3]) Vgl. S. 166 f.

im Vergleiche mit den hoffenden Altvordern) unter einer einzigen Bedingung als den beabsichtigten Empfänger dieser Offenbarung ansehen darf; wenn man nämlich an ihm, an seiner Auferweckung und Erhöhung gelernt hat, den Glauben zu ergreifen, der die Fähigkeit verleiht, auf Gott auch seine Hoffnung zu stellen. Was hier nicht ausgesagt ist, das ist der Zusammenhang zwischen diesem Preise und der Loskaufung aus der herkömmlichen Sitte mit solcher Wirkung, daß man den Begierden gegenüber Widerstandsfähigkeit gewinnt. Indes die Bezeichnung des Todes als Blut mahnt entweder an den Bundschluß; dieser Bund aber ist der Bund, der auf Vergebung der Sünden begründet wird;[1]) — oder sie mahnt an die cultische Sühne der „Unwissenheitssünden".[2]) Jedenfalls sieht der Verf. die „Besprengung mit dem Blute Jesu"[3]) als grundlegenden Reinigungsact derer an, welche unter der Heiligung des Geistes stehen; auch da kann es sich nur um Schulderlaß behufs Eintritt in die Zugehörigkeit zu Gott handeln. Also wird die Beziehung auf den Schulderlaß unvermeidlich sein. Wer nun durch den Tod des von Ewigkeit bestimmten und durch seine Auferstehung zur Herrlichkeit gelangten Messias erkauft ist, der ist durch seine Auferstehung auch neugeboren; so muß sich mit der neuen Lebenskraft auch die Macht des Eindruckes davon verbinden, was jener Schulderlaß gekostet hat, um ihnen den bisherigen Wandel zu verleiden und ein Gott entsprechendes Verhalten zur verantwortungsvollen Angelegenheit zu machen. Man sieht hier doch in eine unerläßliche Voraussetzung der Neugeburt hinein, wenn diese auch vorerst durch die Auferweckung vermittelt erschien. Heißt nachher jene Neugeburt durch das evangelische Wort vermittelt, das dem Samen zu vergleichen ist, so ist ja dessen Halbscheid die Verkündigung der dem Messias bestimmten Leiden; und an ihnen bekommt man zu spüren, „daß der Herr freundlich ist" in seiner Gesinnung für uns.[4]) — Gehört nun der Ausblick auf Auferstehung und Herrlichkeit klärlich zur Schilderung des Christus, welcher den Gegenstand des vorzeitlichen Ratschlusses bildet, dann ist hier dessen Doppelerlebnis auf das lebendigste in seinem Ertrage zusammengefaßt; durch den Schulderlaß befreit es von dem knechtenden Hange der Menschengeschlechter, sich in wüstem Ergusse den Begierden hinzugeben.[5]) Die lösenden und treibenden Kräfte sind weder auseinandergehalten noch aufgezeigt.

---

[1]) Vgl. S. 168. [2]) V. 14; Apg. 3, 17; Ebr. 5, 2. Cremer a. O. O. s. v. ἀγνοεῖν. [3]) 1, 2. [4]) 1, 25 bis 2, 3 vgl. 3, 18 f. [5]) 1, 18; 4, 2—4.

Die Anschauung der Thatsachen in ihrer Beleuchtung durch den Zusammenhang der geweissagten Geschichte reicht dem Verfasser aus.

Die Lage der Leser bietet ihnen nun Anlaß, diesen ihnen ziemenden Wandel nach einer Seite hin besonders auszugestalten, nämlich in der Leidsamkeit und zwar besonders in dem Verhalten gegen die Menschen, unter denen sie leiden. Man hat jeden Anlaß zu meiden und dann leidsam auszuharren, wenn Pflichterfüllung mit Schädigung vergolten wird;[1]) und dabei soll die Absicht leiten, die Gegner zu gewinnen;[2]) wird sie nicht zur Schwachheit gegenüber der Verführung, dann darf man getrost dem Ergebnis ins Auge sehen.[3]) Nach beiden Seiten hin wird Jesus in seinem Todesleiden als Vorbild vorgemalt; doch beide Male nicht nur als ein Vorbild unsres gleichen; sondern es wird vorgehalten, wie er uns dabei das beschafft hat, was uns das Eintreten auf die vorgezeichnete Bahn möglich und selbstverständlich macht.

Sein Leidensgang ruft uns auf den gleichen Weg; und zwar, weil er ihn zu unsren Gunsten gegangen ist, um uns nach sich zu ziehen. Wie das zugegangen, das wird in Anspielungen an die Schilderung des stellvertretenden Leidens gezeichnet, welches der Prophet für den Knecht Gottes in Aussicht nimmt,[4]) zugleich aber bis in die innere Stellung hinein verfolgt. Diese ist der Verzicht auf Recht für sich im Blick auf den, der als Richter das Recht gewiß aufrecht hält. Daß Jesus für die gelitten, die ihm Unrecht thaten, ist hier nicht herausgehoben, sondern nur dieses, daß sein Dulden auf die Christen abzielte und ihnen zugute kommt. Das willige Dulden geht unter verschiedenen Leiden bis zum schmachvollen Tod am Holze. Was er trug, das war die Folge unsrer Sünden, die er in dem Leiden am Leibe mit an das Holz hinaufnahm, um uns von dem Sündentreiben zu lösen. Die Vermittelung lag darin, daß Heilmittel für uns ward, was ihm Leiden war. So ist es, weil wir zu ihm gehören wie die Schafe zum Hirten, der in diesem Falle ihre Seelen in seiner schirmenden Aufsicht hat. Wäre man nicht imstande, der Berufung zu gleichartigem Dulden zu folgen, indem man ihn zum Vorbilde nimmt, dann müßte jenes Dulden seinen eigentlichen Zweck verfehlt haben. Das kann nicht sein; denn es ist ja nicht bloß ein Bericht von einem mustergiltigen und heilbringenden Thun, sondern man hat die Erfahrung von ihm, dem lebendigen Hirten, aus dessen Hand niemand reißen kann.[5]) Weil man nicht mehr sich selbst über-

---

[1]) 2, 18—4, 6. [2]) 3, 1. 15. 16. [3]) 4, 2—6. [4]) 2, 21—25. [5]) Joh. 10,

lassen ist, sondern seinen Hirten gefunden hat, mag man inne werden, daß man, des Sündentragens entbunden, auch der Gerechtigkeit zu leben vermag.

Endlich sollen seine Gläubigen an seinem Tode lernen, sein Ziel zu ihrem Ziele zu machen, nämlich den Widersachern durch das eigne Verhalten den Weg zu Gott zu weisen.[1]) An seinem Dulden soll sich das Verständnis dafür erschließen, daß erfahrene Leiden von Menschen-einfluß frei und dem Willen Gottes gefügig machen können und sollen.[2]) Hier wird ausdrücklich der Tod aus den Leiden herausgehoben.[3]) Neben der Absicht seines Sterbens ist dann nur noch betont, daß es an den Sünden seinen Anlaß gehabt hat, keinesweges jedoch an den eignen Sünden Jesu; er hat das vielmehr als Gerechter zu gunsten Ungerechter gethan, um sie zu Gott zu führen. Darin kann beides liegen, sowohl die Eröffnung des Weges an sich, als ihre Veranlassung, diesen Weg zu betreten. Aber die Wirkung wird nicht lediglich in den psychologischen Eindruck der bewährten Gesinnung gesetzt sein; sonst stünde treffender schon sogleich um der Sünder willen, und das „einmal" wäre ein unerklärlicher Beisatz. Es soll doch zweifellos die Größe seiner Leistung betont sein, mit der er die Sündenfrage fertig gemacht hat; hierin bedarf es keiner Nachahmung unserseits; am Sterben um der Sünden willen ist es genug und diese Schranke zwischen uns und Gott ist für immer gefallen. — Erklärlich wird das, wenn Gesinnung und Bedeutung dieses auch im Todesstande die Ungehorsamen zu Gott rufenden,[4]) auferweckten und erhöhten Herrschers[5]) im Folgenden herausgehoben wird; denn er wird selbst dem Gerichte die Wendung zum Leben geben.[6]) Auch hier ist mithin nicht die vereinzelte Thatsache seines Todes die entscheidende Thatsache.

Das also ist der lebendige Stein, zu dem wir gekommen sind; aus

---

27—29. Dabei hat P. doch wohl an den Hirtentod mit gedacht ebd. V. 11; denn 1. P. 5, 1. 4 ziehen die Leiden und die Verherrlichung des Erzhirten den Apostel und seine Genossen in ihre Gemeinschaft.

[1]) 3, 17. 18. [2]) 4, 2. 3. Die Worte „wer am Fleische gelitten hat, ist mit Sünden zur Ruhe gekommen" schließen aus, daß in ihnen die Gesinnung Christi, des Gerechten, ausgedrückt sein soll. Vielmehr ist die Gesinnung gemeint, die zuvor 3, 17. 18 u. 19. 20 schildern. Mit ὅτι aber beginnt die Begründung der Ermahnung, die auf 1, 18 u. 3, 14 fußt. — Also ist hier nicht eine Parallele zu Röm. 6, 2 f. [3]) Die Lesart 3, 18 „er hat gelitten" ist Angestaltung an 2, 21 und 4, 1; das folgende „getötet am Fleisch" zeigt deutlich, wobei des Verf. Gedanken sind. [4]) V. 19 f. [5]) V. 21. 22. [6]) 4, 6.

seiner Verwerfung von seiten der Bauleute hat Gott die Grundsteinlegung des geistlichen Gotteshauses gemacht [1]) — eben in seinem doppelten Lebensausgange. Um ihn dazu zu machen, dazu gehört die geschichtliche Einzigartigkeit dieses Mannes, auf welchen die Offenbarung hinführt, sein gottvertrauendes, selbstlos dem Dienste der Sünder hingegebenes Dulden, sowie das vollendende Thun Gottes an ihm, das in sein Handeln übergeht, [2]) so daß er zum Hirten der Herde Gottes für alle Zeit wird. [3]) Ein Uebergewicht ist so wenig einer dieser Bestimmtheiten zugeschrieben als einer Seite in der Wirkung seines einstigen Erlebens und seiner fortdauernden Stellung. Zwar die Loskaufung aus den verschiedenen Folgen der Sünde ist an sein Erlebnis geknüpft und vornehmlich an sein Leiden zum Tode. Zur Auswirkung kommt es aber nicht ohne Gehorsam derer, die sich zu dem lebendigen Hirten bekehren, [4]) sich seine Vertretung gefallen lassen und unter ihrem Eindruck in seine Fußtapfen treten, [5]) in diesem neuen Leben getragen von der Hoffnung, die sich in Christi Leben und Walten Gottes selbst getröstet. [6])

Es geht die Rede, dieser Brief hebe besonders das irdische Leben Jesu und sein menschliches Verhalten hervor. Keinesfalls führen seine Blicke über die Leidenszeit weiter zurück. Die Reinheit und Gerechtigkeit betont er ja nicht mehr als andre; die einzelnen Züge sind zumteil von dem Jesajanischen leidenden Knechte genommen, also nicht gerade einer deutlicheren Anschauung von den Vorgängen als sie sonst vorhanden ist. Im ganzen werden die Leser überwiegend auf den Lebendigen gewiesen, an dem sie hangen und auf den sie harren. [7]) Ziehen sich dann die Gedanken von dem Lösegeld und von dem Gegenstücke zur Blutsühne des alten Bundes, von dem unter das verschuldete Leiden der Sünder tretenden Gottesknecht und von dem Hirten hindurch, so fordern die herausgelösten Umrisse ihre Ausfüllung durch die evangelischen Passionsberichte; und erst dann erklären sich diese Sätze recht, indem sie Bekanntes vor die Seelen rufen, um es unter bestimmten Gesichtspunkten wirksam zu machen und zugleich die weitere dauernde Einwirkung seiner dergestalt veranlaßten eingehenderen Betrachtung zu überlassen.

[1]) 2, 3. 4—7 vgl. Apg. 4, 11; Matth. 21, 42 f. [2]) 1, 21; 3, 22. [3]) 2, 25; 5, 4. [4]) 1, 2; 2, 25. [5]) 2, 21; vergl. Matth. 16, 24. [6]) 1, 21. [7]) 1, 6—9. 13. 21; 2, 4. 25; 3, 15. 16. 21. 22; 5, 4.

Das Eine Evangelium, Paulus, dem Pharisäer, für die Heiden aufgetragen.

Paulus ist nicht nur ein gedankenreicher, sondern auch ein überaus beweglicher Schriftsteller; bei großer Sicherheit seiner Grundlagen unerschöpflich an neuen Wendungen je nach dem Erfordernisse der Sachlage. Wenn ein so gearteter Geist nie in den Fall kommt, sich zusammenhängend über seinen inneren Besitz mit dem einzigen oder vorherrschenden Zwecke auszusprechen, diesen Besitz aus sich heraus und für andre darzustellen, so wird der Versuch immer schwer sein, hinterher zu allgemeiner Übereinstimmung nachzuholen, was ihm versagt blieb. Für die Lösung kommt dann vielleicht alles darauf an, wie man sich die Stellung des Schriftstellers zu seinen Gegenständen denkt. Ist sein Geist von Problemen für das Denken religiöser Richtung erfüllt, so wird er rastlos Lösungen suchen, je nachdem wie ihm sein Problem entgegentritt, je nach der Stimmung, welche es ihm zuträgt, je nach der Sachlage, zu deren Behandlung es ihm dienen soll. Seine tiefgestimmten religiösen Empfindungen und Anschauungen, unter die hellen Blitze seiner hin und her funkelnden Gedankengänge gestellt, treffen tief und regen stark an; allein es wird nicht gelingen sie mit einander in Einklang zu bringen. Wer heißt auch die Nachwelt, die nach den verschiedensten Seiten hinausgeflogenen Blätter, Kinder der Stunde, darauf anzusehen, was ihr Urheber für eine Gesamtanschauung hatte! Er hatte Besseres: Begeisterung, werbende Liebe, Thatkraft des Idealisten. Und um diese Schätze auch als Schriftsteller in Wirkung zu setzen, dazu boten sich seinem leicht auffassenden Sinne die Anschauungsstoffe seiner Zeit; die verwendet er dann je nach seinem Leserkreis und nach seinem Bedürfnisse. Was sie eigentlich bedeuten, mag man nicht sowohl von ihm selbst als aus seinen Fundorten erfahren. So scheint es den einen. Andre möchten ihn beim Worte nehmen, wenn er immer versichert, nur einen einzigen Gegenstand zu haben; diesen aber nicht als ein Nest von Fragen, sondern als einen unerschöpflichen Schatz von Antworten.[1]) Die Fragen steigen ihm nicht aus seinem forschenden Sinn auf; sein Beruf trägt sie ihm entgegen. Und nicht der Gedankenflug bringt ihm die Antwort, sondern das seinen Lesern wie ihm bekannte eine Evangelium; und es anzuwenden, lehrt ihn bald das eigne

---

[1]) Kol. 2, 2. 3; Röm. 11, 33 f.; 1. Kor. 2, 6 f.; Ephes. 3, 3 f.; 1, 9 f.

Erleben, bald das Achten auf die Wege Gottes, die in der Schrift verzeichnet und verdeutlicht sind. Gibt es bei ihm ein Hin- und Herwenden der Gedanken,[1]) so stammt es aus der Unterredungskunst des Missionars und Seelsorgers, und es führt immer zuletzt auf seinen einen Ausgangspunkt und Gegenstand zurück.[2]) Man folgt ihm gern in seine Unterhandlungen mit sehr verschiedenen Leuten, denn man findet sich nicht hin- und hergezogen, sondern auf verschiedensten Wegen bei großen Grundanschauungen festgehalten und in sie hineinversenkt. Und möchte man klagen, daß man nur gar so kurze Hinweise liest, die seinen Zuhörern so viel mehr sagten, als sie uns sagen können, so muß man vielmehr die Gunst der göttlichen Fügung bewundern. Keine entwickelnde Darstellung in vollständiger Durchführung hätte die Leben bestimmende Kraft dieser Weisheit[3]) und die reiche Anwendbarkeit ihrer erlebten Grundgedanken so überwältigend durch die Zeiten tragen können, wie diese dem Augenblicke dienenden Schriftstücke kirchenleitender Arbeit, diese unendlich mannigfaltigen Proben zurechtweisenden Unterrichtes, hinter dem immer die ganze sich einsetzende Person mit der sicheren Klarheit ihrer Erkenntnis und ihres Urteiles steht.[4]) Man wird dann die wechselnden Wendungen aus den Lebensbeziehungen heraus verstehen und sich durch sie desto tiefer in die angewendete Grundanschauung hineingeführt finden. — Sei die Probe gemacht, den Paulus so zu verstehen, indem man ihm von den Spitzen seiner Predigten, Katechesen und Zurechtweisungen bis zu ihren Wurzeln nachgeht, und zwar an dem Punkte, den er selbst seinen einigen Gegenstand nennt, an seinem Worte von dem Gekreuzigten.

Man spricht gegenwärtig mit Vorliebe von dem „Evangelium Christi"; das soll nicht die Kunde von ihm bezeichnen, sondern die religiösen Anschauungen, die er vertrat. Nun hat man nach der Ueberlieferung dieses kennzeichnende Wort nicht oft aus seinem Munde vernommen.[5]) Wenn es Stichwort der Reformation geworden ist, so ist das die Folge davon, daß es sich in den Paulinischen Schriften an die

[1]) Was man die paulinische Dialektik nennt. [2]) z. B. 1. Kor. 15, 20. 57; Gal. 3, 26—29; Röm. 2, 16; 3, 22 f.; 6, 23; 7, 25 u. 8, 1; 9, 33 u. 10, 3 f.; 11, 26. [3]) 1. Kor. 2, 6. Vgl. 1. H. S. 1 f. [4]) Vgl. die Einleitungen in meinen Schr. D. Br. d. Paul. a. d. Galater 2. A. 1893. D. sog. Epheserbr. d. P. 1894. [5]) Mark. 1, 15; 8, 35; 10, 29 (Mark. allein); 13, 10; 14, 9 mit Par. bei Mtth.; bei Luk. nur 4, 43 das Verbum.

sechzig Mal findet, während sonst im neuen Testamente nur sechzehn Male.[1]) Auch nur bei ihm liest man gelegentlich die Wendung „mein Evangelium".[2]) Das bedeutet nun freilich nicht, daß er ein andres Evangelium zu vertreten gemeint war als seine Vorgänger. Er kennt überhaupt dem Inhalte nach nur ein einziges Evangelium; das ist das, was unter den Heiden zu verkünden seine Aufgabe[3]) und insofern das seine ist, zumal unter dem griechischen Worte auch die Ausrichtung mit der Botschaft verstanden sein kann.[4]) Und dieses Evangelium hat zum Inhalte Jesum Christum, den Sohn Gottes, und zwar ihn als den ausschließenden Gegenstand des Glaubens, sofern man nämlich an den gnädigen Gott glaubt, indem man an Christum glaubt. Ist doch eben dieses die Erfüllung der in heiligen Schriften niedergelegten Verheißung Gottes;[5]) und so stammt ja dieser Ausdruck selbst, welchen Paulus zur Bezeichnung der christlichen Verkündigung bevorzugt, aus der alttestamentlichen Verheißung.[6]) Wenn er die Einzigkeit des Evangelium betont, so geben ihm dazu Gegner Anlaß, welche eine völlig andre Anweisung über den Heilsweg dafür unterschieben wollen.[7]) In anderm Falle wird betont, daß in dem gerade verhandelten Zusammenhange doch gilt, was vielleicht andern mit dem Grundtone der Verkündigung Pauli nicht vereinbar scheinen mochte.[8]) Und wieder, wenn ein entscheidender Punkt christlicher Ueberzeugung unsicher gemacht wird, dann ruft P. seine durch das Evangelium gezeugten geistlichen Kinder zu eben diesem Evangelio und in ihm zu der Grundlage ihres Christenstandes, zurück und erinnert an dessen Grundstücke, die er der Ueberlieferung folgend ihnen gebracht hat: daß Christus gestorben ist um unsrer Sünden willen nach der Schrift und daß er begraben ist und daß er am dritten Tage auferwecket ist nach der Schrift.[9]) So legt sich also in grundlegender Aussprache sein Thema „Jesus Christus, Gottes Sohn" auseinander. Diese Zusammenstellung des Todes und der Auferweckung kehrt auch sonst ganz selbstverständlich bei ihm wieder, namentlich dort, wo er die Abgestaltung Christi im Leben der Glaubenden bespricht.[10])

[1]) Bedarf es der Erinnerung daran, daß die 13 dem P. zugeschriebenen Briefe ziemlich genau ein Vierteil des neuen Testamentes ausmachen? [2]) Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Tim. 2, 8. — Nach der Niederschrift obiger Sätze erhalte ich zu meiner lebhaften Befriedigung die trefflichen Ausführungen von W. Bleibtreu, „Mein" Evangel. in „Halte was du hast" S. 477 f. [3]) Gal. 1, 6 bis 2, 9. [4]) 1. Th. 1, 5; 2. Th. 2, 14; vgl. Phil. 1, 5; 4, 3. 15; Röm. 15, 16. 19. [5]) Röm. 1, 2 f. [6]) Röm. 10, 15. [7]) Gal. 1, 6. 7. [8]) Röm. 2, 16. [9]) 1. Kor. 15, 1—4 vgl. 4, 14 f. [10]) Den Beleg bringt das Folgende.

Hat ihn nur die Ueberlieferung zu der Betonung dieser Stücke oder auch nur zu ihrer Verbindung veranlaßt, oder besteht für beides eine innere Nötigung in seinem Glauben an den in ihm offenbarten Gottessohn? Daß er sie mit solcher inneren Nötigung verbinde, folgt schon aus der zuletzt erwähnten Gattung von Stellen. Weist er doch in ihnen, und zwar aus eigenster Erfahrung, die tragende Doppelwurzel eines Lebens in Christo auf. Soll er aber an diesem Punkte recht verstanden werden, so darf keine gelegentliche Aeußerung dieser Art übersehen sein; nur solche gibt es ja in seinen Schriften. Um nicht durch herangebrachte eigne oder dogmatische Gesichtspunkte den Gesichtswinkel im voraus festzustellen, wird es ratsam sein, sich durch die Ausdrucksweisen des Apostels bestimmen zu lassen und danach seine Aussagen zu ordnen. Begonnen wird zweckmäßiger Weise mit dem zeitlich ersten Stücke, welches er ja auch selbst voranstellt.

Obenan steht ihm nach der Grundstelle die Beziehung des Sterbens Jesu zu unsren Sünden; sie gilt ihm als schriftmäßig; das will sagen, sie ist von Gott geordnet.[1]) Das legt natürlich vorerst eben uns, den Christen, nahe, dieser Thatsache hohen Wert beizumessen, und um ihretwillen dem Heilande. Um das eindrücklich zu machen, können auch an die Stelle der Sünden[2]) die Personen selbst treten. Es soll recht eindringlich werden, daß sie nun zu ihm in ein Verhältnis gekommen sind, worauf sich ihre Zuversicht stützen mag; aber es verleiht auch dem Einzelnen für seine Brüder einen verantwortlichen Wert.[3]) Besonders eindringlich macht das die Ausführung über den staunenswerten Widerspruch, der eindrücklich werden muß, wenn man diese dienende Hingabe und den Stand der Sünder in ihrer Entfremdung von Gott vergleicht.[4]) Dieses Sterben zu unsren Gunsten wird dann öfter als Preisgebung bezeichnet; die Wendung lehnt sich wohl zunächst an die Auslieferung durch den Verräter, aber sie wird weiterhin allgemeiner verwendet, und bald ist es Gott, bald Jesus selbst, der die Preisgebung vollzieht; die Anschauung biegt dann auch in die der Selbsthingabe zum Frommen der Sünder ein; immer mit einem Haken,

---

[1]) Röm. 1, 2; Gal. 3, 8. 22 u. s. w. [2]) Gal. 1, 4; Röm. 4, 25. [3]) 1. Th. 5, 10; 1. Kor. 1, 13; 2. Kor. 5, 14 f. Vgl. Röm. 14, 7—9. Der Einzelne Gal. 2, 20. — Röm. 14, 15; 1. Kor. 8, 11. [4]) Röm. 5, 6 f.

der sich in das Herz der Vernehmenden senken soll, zu deren Gunsten es geschehen ist.[1])

Die rechte Schätzung dieser Selbsthingabe liegt dem Apostel sehr am Herzen; muß sie doch vor Abirrungen bewahren, weil sie die getroste Gewißheit des Heiles trägt.[2]) Darum auch die Gefahr, wenn man vergißt, daß man im Herrnmahle diesen Tod verkündet, eben dadurch, daß man es begeht. Da aber hat der Herr selbst das Hingegebene als das Blut des neuen Bundes bezeichnet.[3]) Dadurch sah sich P. für die Schätzung des Todes weiter an die Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Ordnung gewiesen. Dem geschlachteten Passahlamm vergleicht er ihn.[4]) Namentlich aber der Opfersühne, die Gott gegeben hat, gedenkt er, wo es ihm darauf ankommt recht einzuprägen, wie die Rechtfertigung nach allen Seiten lediglich in Gottes unveranlaßter Gnade ihre Begründung habe.[5]) Aus dem Sühnwerte seines Todes leitet er die in der Person Christi vorhandene Loskaufung ab, welche jene Gerechtsprechung möglich macht. Sie kann im Zusammenhange nur dem Stande der Unentschuldbarkeit gelten, mit welcher die Verhaftung an das Gericht und an die drohende Zornesoffenbarung gegeben ist.[6]) Demgemäß behält dann der Ausdruck Loskaufung bei P. auch weiterhin den Wert von Sündenvergebung.[7]) Erinnert die Wendung an Jesu eigne Aussage,[8]) so verstehen wir es, wenn mit Verwendung desselben Bildes, aber eines Wortes von der allgemeineren Bedeutung „kaufen", der Wert eingeprägt wird, um den er uns ihm selbst zu eigen erworben und an sich gebunden, damit nun keine andre unberechtigte Herrschaft wieder geduldet werde.[9]) Das gilt auch von einer erneuten Bindung an das alttestamentliche Gesetz. Die entbindende Herauskaufung aus seinen Ansprüchen hat sich aber „am Holze" vollzogen.[10])

---

[1]) 1. Kor. 11, 23 vgl. Mtth 10, 4. u. s. w. — Beziehung auf den Tod vgl. 2. Kor. 4, 11. — Röm. 4, 25. Gott als Handelnder Röm. 8, 32 f., Christus Gal. 2, 20; Eph. 5, 2. 25. Das bloße Sich geben, doch in derselben Beziehung Gal. 1, 4; T. 2, 14; 1. T. 2, 6. [2]) Gal. 2, 21 vgl. 1, 6 f.; 3, 1 f. [3]) 1. Kor. 11, 22 f., bes. V. 26 vgl. 10, 16. [4]) 1. Kor. 5, 7. [5]) Röm. 3, 23 f. Das Opfer ist ausdrücklich Ephes. 5, 2 erwähnt. Das „zum Wohlgeruche" hindert nicht, an ein Sündopfer zu denken; vgl. 3. Mose 4, 31 mit 4. Mose 28, 22. 24; 29, 2—5. [6]) Röm. 1, 18 bis 3, 20. Bes. 3, 19. Vgl. 5, 9. [7]) Kol. 1, 14; Ephes. 1, 7 vgl. Röm. 4, 7 mit 3, 24 f. [8]) S. 166. [9]) 1. Kor. 6, 19 f.; 7, 23. Vgl. T. 2, 14. [10]) Gal. 4, 5; 3, 13.

Dieses Holz nennt P., wo ihn nicht die Anlehnung an das Schriftwort bindet, mit starker Betonung das Kreuz. Wenn er seiner gedenkt, so versteht er darunter, sozusagen, den Superlativ des Sterbens; er thut das aber nirgends um der mit der Kreuzigung verbundenen Qual willen, sondern er lehrt an der Bereitwilligkeit zur Uebernahme solchen Endes die Selbsterniedrigung Jesu ermessen. [1]) Die Anheftung an das Kreuzesholz ist die Strafe, die den Fluch einschließt, und an welcher die Schmach haftet. [2]) Und diese Besonderheit des Todes verleiht dann auch dem Blute der Sühne seine Art, es ist das Kreuzesblut. Das wird also auch in seine sühnende Bedeutung eingeschlossen sein, daß es unter diesen Bedingungen vergossen ist. [3]) Wo man nun am schlichten Evangelio sich nicht mag genügen lassen, es durch Anpreisung einer gesetzlichen Religiosität überbieten oder in seiner Darstellung der Kunst und Anschauungsweise der Weltbildung angestalten will, da kehrt P. das Kreuz als den Kernpunkt des Evangelii heraus. [4]) Es wird eben unerbittlich zur abweisenden Grenze, [5]) wenn etwas vom alten Wesen in das christliche Leben eindringen will. Die irdische Gesinnung macht zu seinem Feinde. [6]) Tritt in ihm die Ohnmacht des Heilandes zu Tage, [7]) so wird es den auf die Macht Gottes schauenden Juden zum Aergernisse; [8]) nicht minder dem Heiden zur Thorheit; denn die Herrlichkeit des göttlichen Rates vermochten sie an diesem nicht zu erkennen, der sich von ihnen kreuzigen ließ. [9])

Nirgend in diesen Zusammenhängen bezeichnet P. den Tod als das Aeußerste sonstiger Leiden Jesu; von diesem Leiden ist bei ihm nur gelegentlich der Gleichgestaltung des Geschickes seiner Glaubenden mit dem seinigen die Rede. [10])

Daß nun der Tod für Jesum selbst den Abschluß mit allen geschichtlichen Beziehungen gebracht, sieht sich leicht ein; und wird die Gemeinschaft mit ihm vorausgesetzt, so kann man auch die Uebertragung dieser Scheidung auf die Seinigen in etwa begreifen. Dagegen, wenn Paulus diesem Tode den Wert einer Sühne zuspricht, dann findet man sich auf den ersten Anblick hin lediglich an die äußere Aehnlichkeit mit den alttestamentlichen Riten des Blutvergießens

---

[1]) Phil. 2, 8. [2]) 1. Kor. 1, 17 f.; 2, 8; Gal. 5, 11; 6, 12 f. [3]) Kol. 1, 20 vgl. Eph. 2, 13. 16. [4]) Gal. 2, 19; 3, 1; 5, 11 vgl. 6, 14 f. — 1. Kor. 1, 17 f. [5]) Gal. 6, 14; 5, 24; 2, 20; Röm. 6, 6. [6]) Phil. 3, 18 vgl. Gal. 6, 12. [7]) 2. Kor. 13, 4. [8]) 1. Kor. 1, 23; Gal. 5, 11. [9]) 1. Kor. 2, 7. 8 vgl. 1, 22 f. [10]) 2. Kor. 1, 5 f. vgl. 4, 10 (Kol. 1, 24); Phil. 3, 10; 1. Th. 1, 6; Röm. 8, 18.

gewiesen; sollte sie dem Apostel ausgereicht haben, um darauf eine seiner durchschlagenden Grundauffassungen wie die von der Gerechtsprechung des Gottlosen zu stützen?

Zweimal setzt Paulus im Römerbrief an, um die Zuversicht auf die Heilsvollendung fest zu gründen; beidemal bei Christi Tod und bei Gottes Thun in demselben. Und beidemal findet er darin den überwältigenden Thatbeweis göttlicher Gnade.[1]) Seine Liebe wendet sich zuvorkommend denen zu, die keiner Liebe wert sind, ja den Gottlosen und Feinden; so kann und muß sie ihre Folgerungen bis in die Errettung vom endlichen Zorn und bis in das ewige Leben hinein ziehen. Wie diese Liebe an dem Abstand ihres Gegenstandes von der Gottgemäßheit zu messen ist, so ferner auch an der Schonungslosigkeit gegen den eignen Sohn, den Gott von sich heraus gesendet hat wie den aus ihm stammenden Geist.[2]) Das ist aber nicht ein Handeln Gottes an einem bloß duldenden Gegenstande; vielmehr ist dieselbe Liebe der Antrieb in der bereitwilligen Selbsthingabe des Sohnes, eine Liebe die ihn jedem einzelnen zugewandt hielt, so gut wie der Gesamtheit.[3]) In der Gnade dieses Menschen ist die Gnade Gottes für uns wirksam geworden; aus ihrem Bewegen heraus, ist der Sohn arm geworden, hat sich der gottheitlichen Gestalt entschlagen, um sich selbst zur vollen Gleichheit mit den Sklaven zu entäußern, und bis in den Kreuzestod hinein gehorsam erniedrigt.[4])

Was aber ist es nun, das die Liebe Gottes nötigt, diesen Weg für ihre Erweisung einzuschlagen? Wenn der Apostel hievon handelt, vertieft er sich nicht weiter in die göttlichen Voraussetzungen oder Beweggründe und Absichten. Er hebt nur eine solche Absicht heraus, nämlich die Begründung unsrer Zuversicht. Den Glaubenden gibt er Schlüsse an die Hand, welche auf vorliegende Thatsachen und ihre rechte Schätzung gründen und dadurch jeden Zweifel ausschließen, sofern uns ein solcher aus der eignen Beschaffenheit und der Besorgnis um äußere Einflüsse erwächst. Bei diesen Versicherungen ist sein Blick

---

[1]) 5, 1—11; 8, 31—39. [2]) vgl. Gal. 4, 4 mit V. 6 und 1. Kor. 2, 12. [3]) Röm. 8, 37; Gal. 2, 20; Ephes. 3, 19; 5, 2. 25; 2. Th. 2, 13. Die Parallelen zeigen, daß Paulus den Galatern nicht eine Prärogative seiner Führung vorhalten wollte. Es liegt freilich schon dort im Zusammenhange, denn er exemplificiert ja an sich das Grundgesetz für das Werden jedes Christen. Ebenso faßt er sein Erlebnis 1. Tim. 1, 15. 16. [4]) 2. Kor. 13, 13; Röm. 5, 15; 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 f.

immer auf unser Ziel gerichtet. Wie verknüpfen sich ihm jener Einblick in unser Inneres und dieser Ausblick? Und was steht also der Heilsgewißheit eigentlich im Wege? Der drohende Zorn des unabwendlichen Gerichtes; die Anklage und dahinter die Verdammnis.[1]) Der Gang der Menschheit ist der königlichen Herrschaft des Todes verfallen und zwar unter richterlichem Urteile, das sich zur Verurteilung vollenden muß.[2]) Diese Unausbleiblichkeit der Verdammnis hat das alttestamentliche Gesetz klargelegt; es führt nicht zur Befolgung seiner Gebote, sondern zu Erkenntnis der Sünde; jeden ihm Untergeordneten stellt es unter den Fluch und vollzieht so den Dienst der Verurteilung.[3]) Es bringt zur Anschauung, was allem bevorsteht, das Fleisch ist.[4]) Darum sind Fleischesstand, Sündenknechtschaft, Stand unter dem Gesetz und unter dem Fluch ein untrennbares Ganze.[5]) Der Tod ist der Sünde Sold und das Gesetz dient nur der Klarstellung dieses Verhältnisses.[6]) Errettung daraus gibt es nur durch Entbindung von der Schuldhaft, durch Vergebung oder Nichtanrechnung der Sünden.[7]) Das Mittel zu ihrer Erlangung, die Sühne, gibt Gott;[8]) es besteht laut der Schrift[9]) in der Erduldung der Sündenfolgen, und zwar so, daß dann alle für gestorben gelten mögen. Gott behandelt nämlich Christum, als wäre er selbst Sünde;[10]) Christus wird am Holze Fluch;[11]) er nimmt den Tod in der Gestalt schmachvollster Strafe auf sich.[12]) So beruht in ihm die Loskaufung aus der Verfallenheit an die Schuld.[13]) Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtung mit dem Anklange an den leidenden Gottesknecht[14]) deutlich die Anschauung enthält, Christus sei in die

---

[1]) Röm. 5, 9 vgl. 2, 5 f.; 3, 5; 4, 15; 1. Th. 1, 10. — Röm. 8, 32. 33. 1. [2]) Röm. 5, 12—18. [3]) Röm. 5, 20; 2, 17—3, 20; Gal. 3, 10—13; 2. Kor. 3, 9. 7. [4]) Gal. 2, 16 vgl. 5, 19 f.; 6, 8; Röm. 3, 20 vgl. 8, 3; 1. Kor. 1, 29. [5]) Röm. 7; Gal. 3, 10 f. vgl. Röm. 6, 14. [6]) Röm. 6, 23; 7, 13 f.; 2. Kor. 3, 7. [7]) Kol. 1, 14; 2, 13; 3, 13 (Ephes. 4, 32); Röm. 4, 6—8; 2. Kor. 5, 19. [8]) Röm. 3, 24 f. vgl. 5, 18 und Röm. 5, 9. 10 als Bindeglied zwischen den Stellen R. 3 u. 2. K. 5, die von der Rechtfertigung und von der Versöhnung handeln. [9]) 1. Kor. 15, 3 unter Berücksichtigung der hier folgenden Nachweisung, wie das „für unsre Sünden" gemeint sei. [10]) 2. Kor. 5, 15 f. 21. [11]) Gal. 3, 13 nicht bloß verflucht; wollte P. nicht mehr sagen, so hätte er den Ausdruck des alten Testamentes gebraucht, den er zum Belege anführt. Es ist ja keine Weissagung, welche er erfüllt aufzeigt, sondern ein Gesetzesgrundsatz, dessen Anwendung sagt, was überhaupt am Kreuze hängen bedeutet. Was aber dieser Kreuzestod wert ist, das gilt gewiß nicht von „jedem, der am Holze hängt", sondern nur von diesem einzigen allein. Vgl. Cremer s. v. κατάρα. [12]) Phil. 2, 8. [13]) Vgl. S. 248 über die Loskaufung. [14]) Röm. 4, 25; Jes. 53, 5. 12; 1. Kor. 15, 3.

Lage hineingetreten, welche die der Sünder war. Wie das Christi Absehen in seiner Selbstentäußerung gewesen ist, so das Gottes bei seiner Sendung.[1]) Schon im alten Testament ist die Sühne nicht Gabe der Sünder an Gott, sondern Ordnung und Gabe seiner Bundesgnade; dasselbe gilt im vollsten Maße von dieser äußersten Erweisung göttlicher Liebe.[2]) Daß aber dieses Sühnblut am Kreuze vergossen ist, daß in ihm die richterliche Zusammenordnung von Tod und Sünde zur Auswirkung kam, darauf ruht die Versöhnung der Welt mit Gott und seine neue Schöpfung.[3]) Wenn nun in diesem Gotteswerke die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit unter Beiseitstellung des Gesetzes vollzogen ist, so wird auch klar, daß eben durch jene Zusammenordnung des Todes als der Sündenfolge mit der Sünde, „zu welcher Christus gemacht" ist, die vorbildliche Sühne von der in Christi eignem Blute dargebotenen Sühne überboten wird.[4]) Ist sie doch nicht an den Zaun des Gesetzes als an die Voraussetzung ihrer Giltigkeit gebunden[5]) und vollzieht sich in dem Vollzuge des über der ganzen Nachkommenschaft Adams lastenden Verdammungsurteiles.[6]) Damit ist der Dienst des alten Bundes erschöpft[7]) und es bedarf dann

---

[1]) Gal. 4, 4. 5 vgl. 1. T. 2, 5. 6; Röm. 8, 3. [2]) Röm. 5. 6 f.; 8, 31 f. [3]) 2. Kor. 5, 17 f.; Eph. 2, 13 f. [4]) Röm. 3, 21 f. ist die einzige Stelle, in welcher P. den Ausdruck „Sühne" braucht. Dieser Ausdruck ist ja überhaupt im neuen Testamente selten — wohl ein Beleg, daß die inhaltlichen Anschauungen nicht aus der alttestamentlichen Terminologie erwachsen sind, sondern man sich dieser nur zur Verständigung bedient, um das Verständnis weiter zu vermitteln, das man freilich nur an und „nach der Schrift" hatte gewinnen können, das will sagen: in einem am alten Testamente geschulten Auffassen der Thaten Gottes, ihrer Gründe und ihrer Beziehungen. — Die obige Wiedergabe der Gedanken des Apostels hängt nicht etwa davon ab, wie man Röm. 3, 25. 26 „Gerechtigkeit" und „gerecht" auslegt und namentlich das Verhältnis von δικαιοῦν zu δίκαιος faßt, nämlich als das der Folgerung oder als das eines Gegensatzes; auch im letzten Falle bliebe es doch ein aufgehobener Gegensatz; auch im ersten Falle würde es sich um die richterliche Gerechtigkeit handeln, welche losspricht, vgl. Cremer, Eigenschaften Gottes 1897, III, 2. Keinenfalls ist die Gerechtigkeit, in welcher Gott gerecht ist, die Gottesgerechtigkeit in 3, 21, denn das Subject dieser ist der Mensch (Cremer, Lex. 8 A. S. 300 f.). Uebrigens dürfte sich nachweisen lassen, daß δικαιοσύνη bei P. in der besonderen Anwendung für die Folge des δικαιωθῆναι immer θεοῦ als Beisatz fordert und dieses θεοῦ nicht durch αὐτοῦ ersetzt werden kann; vgl. Röm. 10, 3 an zweiter Stelle. Dagegen 3, 25 steht αὐτοῦ, obwohl das Pronomen dem Wortlaute nach, dem αὐτοῦ bei αἵματι folgend, auf Christus bezogen werden könnte und τ. θεοῦ hier ebenso unentbehrlich scheinen könnte als bei dem folgenden ἀνοχῇ. [5]) Gal. 3, 25—27. [6]) Röm 8, 3 vgl. 1. 34; 5, 18. Vgl. unten üb. 8, 3. [7]) 2. Kor. 3, 9 vgl. 6. 7. Vgl. das ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι 1. Kor. 11, 25 mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm. 3, 25.

keiner Sühne mehr, welche mit der Strafe wechselt. In diesem Sühnblute ist mehr als cultische Symbolik; es ist der Austrag der dort abgebildeten Thatsachen. Folglich ist es nicht bloß eine äußerliche typologische Vergleichung, derentwillen der Apostel das vergossene Blut betont, welches das Kreuzesblut war.

Dadurch ist dann aber auch alles außer Geltung und Wirkung gesetzt, was bisher den Menschen bestimmte. Das Kreuz ist die Grenze wie gegen den Gesetzesstand, so gegen den Fleischesstand,[1]) gegen die Welt mit ihrem Treiben [2]) und gegen den eignen alten Menschen;[3]) das Bisherige insgesamt ist vergangen. Ein Neues ist an die Stelle getreten, neu aus Gottes Schöpferhand. [4]) Damit ist die Scheidewand zwischen Juden und Heiden dahin; aber auch alle natürlich geschichtlichen Bestimmtheiten sind in jenem Tode untergegangen. [5]) Das Liebesopfer Christi gilt dem neuen Gemeinschaftsleben, auf dessen Gestaltung es hinzielt. [6])

Also ein gerichtlicher Untergang alles Alten, so weit der Machtbereich dieses Todes reicht. Das ist das Wort vom Kreuz.

Aber dieses Wort verkündet den lebendigen Gekreuzigten. Wo die Wirkung seines Todes solcher Art auseinandergelegt wird, da steht immer das Leben Jesu aus seiner Auferstehung im Gesichtsfelde des Apostels. Und zwar ist ausdrücklich zu bemerken, daß dabei nie der einzelne Vorgang der Auferweckung in betracht kommt, sondern das Gott zugewendete und zugehörende Leben Christi, welches endgiltiges Leben ist und ihn von der Rechten Gottes her wirksam sein läßt, bis er zum Endgerichte wieder kommt. Beginnt die Schilderung des geistlichen Lebens mit dem Jubel: nun gibt es kein Verdammungsurteil mehr für die in Christo Jesu, so wird dieser Jubel endlich begründet,

[1]) Gal. 2, 19; Röm. 7, 4—6; Kol. 2, 14. Wie Paulus auch das „aus dem Mittel schaffen" sich in seiner bildlichen Rede vorstelle, zweierlei ist klar: es handelt sich um einen Vorgang bei dem Angeheftetwerden Christi an das Kreuz, und es handelt sich um die Anklage gegen die Menschen als Schuldige. Es ist also gewiß eine der Sachlage angepaßte Veranschaulichung des Inhaltes von Römer 8, 33 f. Da aber V. 16 sehr an Gal. 4, 10 erinnert, wie ja V. 20 an Gal. 4, 3. 9, so wird die Parallele Eph. 2, 15 doch die Erinnerung an das mosaische Gesetz und wohl auch an Gal. 3, 13 nahe legen. [2]) Gal. 6, 14. [3]) Gal. 5, 24, vgl. 1. Kor. 11, 31. — Röm. 6, 6. 10 f. [4]) 2. Kor. 5, 15—18. [5]) Gal. 6, 14. 15, vgl. 5, 6; Ephes. 2, 14 f. — Gal. 3, 27 f. (vgl. Röm. 6, 3. 5); Kol. 3, 11. [6]) Ephes. 5, 2 im Zusammenhange. V. 25 f. Vgl. Gal. 3, 14 b mit V. 13 einerseits und V. 2. 5; 5, 13 f.; V. 25—6, 9 andrerseits; 1. Kor. 8, 11 mit V. 1. 2; Röm. 14, 15. 16 vgl. V. 7 f.

indem das etwa noch drohende letzte Verdammungsurteil ausgeschlossen erscheint durch das Dazwischentreten Christi, des gestorbenen; aber es heißt dann weiter: vielmehr des auferweckten, der auch zur Rechten Gottes ist und tritt für uns ein.[1]) Wo der Apostel auf die Heilszukunft zu schließen lehrt, da setzt er also zwar mit seinem Schlusse bei der Bedeutung des Todes Christi ein; aber dieser Schluß steigert sich in seiner Gewißheit, indem er über diese Begründung hinaus geht und sich auf Christi Leben stützt. Jener Tod verhält sich dann zum Leben wie die für die Freiheit unerläßliche Befreiung zu dem Lebensstande in solcher Freiheit.[2]) Die Gewißheit ruht also eben darauf, daß der Tod Christi nicht eine vereinzelte Thatsache war, von wie großer Bedeutung immer. Der Gestorbene ist eben in der Lage, sein im Sterben geübtes Eintreten fortzusetzen; die Gewißheit ruht mithin auf seiner Person. So kann bald das eine bald das andre dieser Stücke seines Erlebnisses das Ganze ersetzen, wo es sich um die Wirkung handelt. Schon in den ersten Zeiten der paulinischen Schriftstellerei wird unser Leben bei Jesu Wiederkunft bloß von seinem Sterben abgeleitet;[3]) öfter noch wird seiner Auferstehung als Folge beigemessen, was sonst seines Todes Frucht heißt.[4]) Es ist nicht aus des Apostels Sinn geredet, die Auferweckung Christi nur die Beglaubigung seines Sühnwerkes für unsren Glauben und etwa noch das bürgende Vorbild unsrer eignen Auferweckung zu nennen. Diesen Anschein gewinnen seine Aeußerungen, wenn man die Aussagen über Jesu Sterben allein verfolgt, wie oben geschehen ist; es tritt dann leicht für die Auffassung in den Hintergrund, daß vor dem Bewußtsein des Schreibenden immer der gegenwärtige lebendige Christus steht und seine Aussagen sich eben auf diesen beziehen, auch wo es nicht ausdrücklich gesagt wird.[5]) Die soeben abgelehnte Fassung der paulinischen Verkündigung würde fordern, daß für den Glauben an Jesum Christum außer dem Ereignisse des Charfreitages nur die vergangene Osterthatsache und außerdem die künftige Thatsache der Wiederkunft des Auferweckten in betracht käme; die Auferweckung dafür, daß der Glaube entstehe, die Wiederkunft zur

---

[1]) Röm. 8, 1. 33 f. [2]) Ebd. 5, 8—11; 6, 4 f. [3]) 1. Theff. 5, 9. 10. [4]) 1. Kor. 15, 17. 18 vgl. mit 56. — Röm. 4, 25 vgl. 3, 24 f. — 8, 34 f. — 10, 9 f. vgl. 1, 4 f. und 1. Kor. 1, 18 f. — Röm. 10, 3, vgl. mit V. 5—9 und 7, 4—6. [5]) Vgl. z. B. Gal. 1, 4 mit V. 1. — Ebenso ist zu beachten, daß die Ausführungen Röm. 3, 21 f. — die einzigen der Art, in denen die Auferweckung in nächster Umgebung nicht erwähnt wird — rückwärts durch 1, 16 mit 1, 1—4 zusammenhängen, vorwärts aber auf 4, 23 f. hinauslaufen.

tröstlichen Bestärkung der Hoffnung. Beide Thatsachen würden als Handlungen Gottes erscheinen, in denen er uns den Glauben ermöglicht. Statt dessen ist es nie allein der Christus in seinem mit der Auferweckung abgeschlossenen geschichtlichen Leben, auf den sich der Heilsglaube nach Paulus richten soll, wenn man nur genau zusieht, vielmehr überall der aus der Auferstehung heraus Lebendige und Gegenwärtige.[1]) Und zwar bleibt der lebendige Christus nicht bloß im Gesichtsfelde, wo von dem fortdauernden Stande des Gerechtfertigten, von seiner Bewahrung und von seiner Vollendung die Rede ist, sondern die Thatsache der Auferweckung gehört zu den wirksamen Voraussetzungen für diesen Stand, zu den Mitteln seiner Herstellung oder Eröffnung. Ermöglicht diese Thatsache es, den Glauben zu fassen, so ist sie doch zugleich Gegenstand des Glaubens, der die Sündenvergebung aneignet.[2])

Freilich richtet sich der Glaube, der als Gerechtigkeit angerechnet werden soll, auf Den, der unsren Herrn Jesum von den Toten auferweckt hat; die Auferweckung erscheint immer als Handlung Gottes des Vaters. Indes das ist doch auch in andern Wendungen der Betrachtung genau ebenso. Die Rechtfertigung selbst ist die Handlung Gottes des Vaters,[3]) und so ist der diese Rechtfertigung bedingende Glaube an Christum[4]) eben immer zugleich Glaube an Den, der ihn hingegeben und auferweckt hat. Zum Gegenstande solchen Glaubens aber machen diese Handlungen den handelnden Gott, weil die entsprechenden Erlebnisse des Auferweckten Beziehung auf die zum Glauben Berufenen haben, und zwar auf das, was an ihnen vorhanden ist und geschieht, und nicht nur auf den in ihnen hervorzurufenden Glauben. Wie unsre Sünden die Preisgabe Jesu veranlaßt haben, so hat unsre Rechtfertigung seine Auferweckung erfordert.[5]) Wie könnte es auch

---

[1]) Gal. 2, 16 f. läuft auf V. 20. 21 hinaus; und hier wird wohl kein Leser um die Erinnerung an 1, 15. 1 herumkommen. [2]) Röm. 4, 23— 5, 2; s. d. gleich folgende Erörterung. [3]) Röm 4, 5. Bekanntlich ist bei Paulus Gott der Handelnde in allen heilszueignenden Wirkungen; vgl. Röm. 8, 28 f. [4]) Gal. 2, 16; Röm. 3, 26 vgl. Kp. 4. [5]) Im Zusammenhange dient der Relativsatz Röm. 4, 25 dazu, Gott als den, auf den sich der Glaube richten soll, weiter zu beschreiben; das geschieht, indem er die Beziehung des göttlichen Thuns an Christo (beachte: ἐγείραντα und ἠγέρθη) auf uns darlegt. Deshalb liegt ihm Gottes Thun in der Rechtfertigung als Gottes Beweggrund für die Auferweckung Christi im Sinne, nicht aber der menschliche Glaube, den diese Auferweckung hervorrufen soll, damit unter ihrer Voraussetzung Gott rechtfertigen könne; sonst hätte er ja geschrieben „um unsres Glaubens willen". Vgl. 1. Petri 1, 21. — Uebrigens hat P. die Thatsache der

anders sein, wenn doch diese Rechtfertigung eben nichts sein kann als die Vermittelung des Lebens, und wenn die Königsherrschaft der Sünde eben durch die Königsherrschaft des Todes in dem Verdammungsurteile zu Tage kommt und eben darum in und mit ihr gebrochen werden muß. Der Sieg über den Tod ist Frucht und Vollendung des Sieges über die Sünde. [1])

Daß dieser Zug in der Ausführung des Apostels nur gelegentlich hervorspringt, ist wohl erklärlich. Die göttlichen Heilsthaten sind ihm nicht vereinzelte Thatsachen mit einer absonderlichen Wertung, welche Gott ihnen beilegt und wir, wie er, ihnen beilegen sollen, nur im Glauben; sie sind eben, wie oben gezeigt, Handlungen aus seiner Liebe heraus und als solche persönliche Handlungen uns nur zugänglich, weil sie sich zugleich als die entsprechenden Handlungen seines Sohnes vollziehen. [2]) Die Handlung der Hingabe und Preisgabe vollendet sich im Sterben, ohne doch in dem Augenblicke des Ablebens oder auch in dem ganzen Leiden zum Tode befaßt zu sein; denn sie beginnt schon in der Sendung und dem Kommen dessen, der in Gottes Gestalt war. Und ganz ebenso ist es mit dem Wiederaufleben [3]) durch die Auferweckung der Fall. Es beschließt als Anfang eben das unausbleibliche Fortleben mit seiner Bedeutung. Diesem Verhältnisse seines Lebens zu seiner Auferweckung entspricht durchaus das Verhältnis der von den Gläubigen besessenen Gottesgerechtigkeit zur Rechtfertigung, die doch nur um jener willen vollzogen wird. Das tritt hell ins Licht, wo Paulus von der Abgestaltung des Doppelerlebnisses Christi in dem Leben seiner Gläubigen redet; davon ist unten weiter zu handeln. Auch sonst jedoch kann diese Anschauung nachgewiesen werden. Die Rechtfertigung eröffnet den Zugang dazu, daß man in der Gnade stehe. Es greift aber eben über den Zugang hinaus und entspricht dem Gnadenstande, wenn der Herr des Friedens auch der Mittler des Friedens im Verhältnisse zu Gott heißt, in Kraft dessen der Glaubende seinen Weg geht. Dieser Träger ist er als der Auferweckte. [4]) Ruht

---

Auferweckung nicht als einen zum Glauben zwingenden geschichtlichen Beweis angesehen, s. 1. Kor. 15.

[1]) Röm. 5, 12—21; 1. Kor. 15, 55. 56. [2]) S. S. 247 f. 250. [3]) Röm. 14, 9. Der Ausdruck „zum Leben kommen“ ist nicht von ohngefähr für das so geläufige „auferweckt“ gewählt. [4]) 2. Thess. 3, 16. — Röm. 5, 1. 2. Man darf sich nicht durch die falsche Kapitelteilung beirren lassen; die starke Betonung der Auferweckung 4, 23 f. hält ja notwendig den Auferweckten für „durch Christum“ vor dem Be-

die unbedingte Heilsgewißheit auf seiner Vertretung zur Rechten Gottes, so handelt es sich da vorerst nicht um die Spannkraft unsres Glaubens, vielmehr um Sein und Thun des erhöhten Christus. Und der Blick auf dieses wird hier nicht mehr so vereinzelt in der Verkündigung des Apostels erscheinen, wenn man erwägt, daß er den in ihm lebenden Christus eben im Glauben festhält, weil dieser Christus ihn geliebt und sich selbst für ihn dahingegeben hat, als seinen Vertreter.[1]) Es ist die Person, die das, was sie dem Apostel und uns ist, eben durch ihr Handeln und in ihrem Handeln ist, nicht nur in der Vergangenheit, sondern allezeit. Diese bürgende Vermittelung wäre nicht bloß unglaubhaft, sondern sie wäre auch nicht da ohne die Beweisung der Gotteskraft in seiner Auferweckung.[2]) Vermöchten wir ihn nicht als Herrn anzurufen, wie könnten wir uns seines Reichtumes über alle trösten, die ihn anrufen? Zum Anrufen aber gehört Herzensglaube und Mundbekenntnis; Glaube an seine Auferweckung, und Bekenntnis, an dem man erkennt, wer geistlich ist.[3]) Und eben deshalb ist der aus der Totenerweckung als Gottessohn Erwiesene der Inhalt des Evangelii, in dem die Gerechtigkeit aus Glauben in Glauben enthüllt wird.[4]) Und so wird es nicht die Erinnerung an seinen Tod und dessen Verkündigung, sondern in der That er selbst, der Lebendige sein, an dem wir die Vermittelung der Loskaufung haben.[5]) Wird er angerufen, so antwortet darauf die fortgehende Einwirkung innerhalb seiner Königsherrschaft, zumal auf die Glaubenden und auf seine Boten; sie wird wie selbstverständlich neben die Gottes gestellt.[6]) Und so gehören denn die Glaubenden in der innigsten Verbundenheit ihm als ihrem Herrn an, eben kraft seines Lebens aus den Toten, und begehren durch ihr leibliches Sterben in ungehemmtere Gemeinschaft mit ihm und in Geborgenheit bei ihm zu kommen.[7])

Mag Paulus einmal wegen des Gegensatzes zu menschlichem Ermessen das Evangelium das Wort vom Kreuze heißen; sobald er auf

---

wußtsein. Seine Vermittelung des Zuganges, das Gerechtfertigtwordensein, hat ja die Auferweckung erfordert.

[1]) Gal. 2, 20. [2]) Röm. 1, 4; 2. Kor. 13, 4; 1. Kor. 6, 14; Ephes. 1, 19 f. [3]) Röm. 10, 9—14 vgl. Apg. 2, 21. 36. — 1. Kor. 12, 3. [4]) Röm. 1, 16 f. vgl. V. 3 f. [5]) S. 248. 254.. [6]) Die häufige Zusammenstellung mit Gott als Quell erflehter oder erhaltener Gaben, namentlich in den Segenswünschen der Briefeingänge. Ferner: der Geist Gottes und Christi. — 2. Kor. 12, 7 f. [7]) Das „in Christo sein“. Bestimmtere Darstellungen 1. Kor. 6, 17; Röm. 8, 9—10; Gal. 2, 20; Ephes. 3, 16. 17; Kol. 3, 2. 4; Röm. 14, 7 f. — Phil. 1, 23; 2. Kor. 5, 7 f.

die Erinnerung an seine Arbeit kommt, ist ihr Inhalt vielmehr die Person: Jesus der Messias und zwar der gekreuzigte.[1]) Immer wieder ist es die Person des Gestorbenen, zum Leben Gekommenen, des angerufenen Herrn, auf welche der Blick des Glaubens sich richten und die Gewißheit des Glaubens für Gegenwart und alle Zukunft fußen soll. In gewaltigen Umrissen führt das der bestätigende Blick auf die Entwickelung der Menschheit aus. Der „Künftige", dessen Typus der erste Stammvater als Vermittler des Todes war, der gegenbildliche Vermittler des ewigen Lebens, ist im Zusammenhange der Preisgegebene und Auferweckte.[2]) Deshalb fiele mit der Zuversicht zu seiner Erweckung auch die Heilsgewißheit; zu lebendig machendem Geiste geworden ist der „Himmlische" in aller Art der Spender des Lebens.[3]) Denn der Herr, der der Geist ist, waltet in dem in seinem Blute begründeten Bunde des Geistes und des Lebens.[4])

Wenn Paulus den Gekreuzigten vormalte, ihn als das einzige Neue, was er bringen konnte, öffentlich und unter vier Augen Gebildeten und Ungebildeten bekannt machte, so wird er auf diesen Eindruck von ihm abgezielt haben.[5]) Kaum konnte ihm das schwer werden, wie genau er sich immer an die Ueberlieferung anschloß; sie kam ihm ja mit dem Berichte von dem Lebensausgange Jesu als dem Hauptstücke ihrer Erinnerung entgegen und lieferte ihm die erforderlichen Farben, soweit er sie nicht dem entscheidenden Erlebnisse vor Damaskus zu entnehmen vermochte. Von einem weiteren Inhalte seiner Predigt von Christo als sich in dieser Bedeutung seines doppelten Lebensausganges befaßt, wird man umsonst bei ihm eine Spur suchen. Selbst wenn er rückwärts über das irdische Leben Christi auf die sogenannte Präexistenz hinausgreift, so geschieht es nur, um diesem Lebensausgange seine rechte Bedeutung zu geben; sei es nun daß es sich um die Sen-

---

[1]) 1. Kor. 1, 18—2, 2. [2]) Röm. 5, 12 f. vgl. V. 17. 18. 21 mit 4, 24 bis 5, 11. [3]) 1. Kor. 15, 45 f. Da es sich im ganzen Zusammenhange um das handelt, was „bei seiner Wiederkunft" V. 23 geschieht, sowie um das „Erwecktwerden", so kann der „Herr vom Himmel" nur der Wiederkommende sein. Röm. 5, 12 f. ist durchaus ebenso zu verstehen. Vgl. weiter Kp. 8. — Vgl. zu der ganzen obigen Ausführung E. Schäder, D. Bedeutung d. lebend. Chr. f. d. Rechtf. nach Paulus. 1893. [4]) 2. Kor. 3, 17 f.; 1. Kor. 11, 25; 2. Kor. 3, 6. [5]) Gal. 3, 1; 1. Kor. 2, 1—5; Röm. 1, 14.

dung des Vaters handelt; sei es daß Jesu eignes selbstloses Thun in das rechte Licht kommen soll.[1]) Unser Herr, dem wir gehören, tritt den sogenannten Göttern als der Schöpfungsmittler gegenüber; und ist er das, so weiß man sich mit gutem Grunde durch ihn, in dem die Gottheit leibhaft sich Gegenwart gibt, mit Gott versöhnt und in seinem Reiche vor der Macht der Finsternis geborgen.[2]) Die höchsten seinem Wirken gesteckten Ziele sind in diesem Mittelpunkte seines Waltens, der Versöhnung, verbürgt, und man wird ihrer ebenso gewiß, wie der eignen ewigen Erwählung, indem man sich der Loskaufung in seiner Person oder der durch sie bedingten Rechtfertigung erfreut.[3])

Auf diesem Hintergrunde gewinnt es nun seine Bedeutung, wenn Paulus von solchen redet, die „in Christo sind", oder von Verschiedenstem, was man „in ihm" empfängt, erlebt, thut und treibt. Gegenüber dieser Zuversicht zu der wirksamen Gegenwart Christi verzichtet man darauf, in solchen Wendungen eine bloße „Formel" zu finden, die an Abgegriffenheit unserm häufigen Gebrauche von „christlich" entspräche. Denn wer „in Christo" ist, der gehört einer neuen Schöpfung Gottes an, nicht nur einer neuen, Mose überbietenden Stufe der Offenbarung.[4]) Der doppelseitige Lebensausgang Christi steht einem solchen Menschen nicht nur als die Begründung für ein neues Verhältnis Christi zu Gott gegenüber, er selbst nimmt auch an diesem Verhältnisse Christi zu Gott Teil. Dessen soll und darf jeder gewiß sein, der auf Christum getauft ist.[5]) Und wer das hat, der braucht sich nach weiterem nicht umzuschauen, was ihn zur Vollendung bringen soll; er kann und soll sich aber auch bewußt sein, daß es mit der Herrschaft der Sünde über ihn vorbei und ihre Abweisung das ihm Natürliche sei. Es ist der Kreuzestod in seiner dem Paulus geläufigen Bedeutung, an dessen Gestalt der auf Christi Tod Getaufte Anteil gewinnt;[6]) das schließt ein Getötet- und Begrabensein für Fleisch und Sünde ein. Mit dieser Wendung wäre an sich nur Vernichtung des

---

[1]) Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4; Phil. 2, 5 f. [2]) 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 12—23. [3]) 1. Kor. 1, 30 vgl. 6, 11; Röm. 3, 24; 5, 1 f.; 8, 27 f. [4]) 2. Kor. 5, 17 vgl. Röm. 5, 12 f.: Die zwei Adam und das zwischen eingekommene Gesetz. Bei dieser Antiparallele, die sich laut 1. Kor. 15, 21 f. 45 f. eben nicht nur auf Veränderung der Gedanken über Gott, vielmehr auf das Leben bis in seine Erscheinungsform bezieht, tritt selbst die Verheißung und Abraham als Epoche in den Hintergrund. [5]) Gal. 3, 27; Röm. 6, 2 f.; Kol. 2, 10 f. [6]) Röm. 6, 5 vgl. Cremer s. v. *ὁμοίωμα*.

Bisherigen ausgesagt, wenn nicht das Auferstehungsleben Christi die Unterlage für das berechtigte Urteil abgäbe, daß der Getaufte nun Gotte lebendig geworden ist. Aber diese Vernichtung hat ja nur Sinn und ist erfahrungsmäßig bekannt nur mit der Abzielung auf den neuen Lebensstand, der ganz ebenso mit Christi Auferstehung zusammenhängt, wie jene Vernichtung mit seinem Tode. So ist es, weil es zu der Bestimmtheit dieses Todes Christi gehört, nicht in des Todes Macht zu bleiben oder je wieder hineinzufallen; er ist nur der einmalige Durchgang zu dem „Gotte leben", und das ist selbstverständlich ewiges, wesentliches Leben. Es ist mithin ein unzertrennbares Doppelerlebnis, mit der Gestalt seines Todes und der seiner Auferstehung zu verwachsen, und kann darum auch zusammengefaßt „Christum anziehen" heißen.[1]) Und so sieht es denn Paulus an, ob er nun das Neuwerden ausdrücklich auch als eine Seite des Tauferlebnisses bezeichnen wollte oder nicht.[2]) Und so voll faßt er diesen Anteil an dem Auferstehungsleben, daß er ihn in die Erhöhung, ja in die verborgene jenseitige Gottesgemeinschaft hinein verfolgt.[3]) Bringt nun der Getaufte das selbst in sich hervor, indem er sich bemüht Christo nachzuahmen? Das ist hier des Apostels Verstand der Sache nicht, so wenig ihm sonst die Aufforderung zu solcher Nachahmung (Mimesis) Christi fern liegt.[4]) Vielmehr soll sich an dem Getauften ein Verhältnis zu Christo herausstellen, innerhalb dessen er ihn und die Kraft seiner Auferstehung erfahrungsmäßig kennen lernt, um dann auch in die Gemeinschaft seiner Leiden zu kommen, unter denen sich der Kreuzestod an ihm abgestaltet. Im Forterleben dieser Angestaltung hat also die Wirkung der Auferstehung die Vorhand.[5])

An diesem Versuche, die Paulinische Lehrweise in ihrem Kernpunkte darzustellen, wird nicht allein das Bestreben befremden, die Einheit seiner Anschauung von dem lebendigen Gekreuzigten darzuthun, sondern vielleicht noch mehr die Abweichung von der herkömmlichen Weise, alle Auffassungen des Apostels aus der Lehre von der Rechtfertigung herzuleiten. Die durchgreifende Bedeutung dieser Lehre für das Verständnis

[1]) Röm. 6, V. 8—11. [2]) Je nach der Beziehung von ἐν ᾧ Kol. 2, 12 auf χριστός oder auf βάπτισμα. [3]) Kol. 2, 13 f.; 3, 1—3; Ephes. 2, 5 vgl. Röm. 8, 10. 2. [4]) 1. Thess. 1, 6; 1. Kor. 11, 1; Eph. 5, 1. 2. [5]) Phil. 3, 10 f.

des Apostels zu leugnen, ist der Verfasser gewiß am letzten gemeint;[1]) und das wird in der folgenden Ausführung der Sache noch ebenso zur Geltung kommen, wie bisher. Steht doch mit ihr die sogenannte forensisch-juridische Gedankenreihe in engster und notwendiger Verbindung. Trotzdem dürfte das präjudicierliche Fußfassen bei dieser Lehrwendung einen Anteil daran haben, daß man meint, bei dem Apostel unvereinbare Gedankenkreise nachweisen zu müssen. Es hängt dies mit dem andern, auch trotz Chr. K. Hofmann noch immer nicht überwundenen, Vorurteile zusammen, P. habe im Römerbrief einen Entwurf seines Lehrganzen gegeben, und deshalb habe das sogenannte Thema (1, 16. 17) als seine Definition des Evangelii zu gelten. Dieser Annahme widerspricht nun schon der Eingang desselben Briefes.[2]) Aus ihm kann man sehen, wie fern es dem Apostel lag, Allgemeinbegriffe wie Gerechtigkeit zum eigentlichen Inhalte seiner Verkündigung zu machen. Wenn er schreibt: Zur Weisheit hat Gott Christum gemacht, zur Gerechtigkeit und Heiligung und zur Erlösung, so geben nicht diese Abstracta in irgend einer Allgemeinbedeutung dem Christus einen deutlicheren Inhalt, sondern diese biblisch geprägten Ausdrücke gewinnen vielmehr an dem Gekreuzigten ihren sie bestimmenden Inhalt, sodaß für die Welt Thorheit und Aergernis bleibt, was für die Vollkommnen sich als Weisheit erschließt.[3]) Nicht anders ist es mit der Gerechtigkeit; entstammt sie doch der Gerechtsprechung des Gottlosen, der seine Bestimmtheit von dem Glauben an Jesum hat.[4]) Und so enthalten auch jene Sätze im Römerbriefe, so programmartig sie lauten mögen, weder eine Inhaltsangabe noch eine erschöpfende Definition des Evangelii, vielmehr seine Schilderung in einer ganz bestimmten Beziehung; deshalb kommt es hier nicht auf Erschöpfung, nicht einmal auf eine sogenannte principielle Bestimmung an, aus welcher alles sonst von ihm Geltende sich müßte ableiten lassen. Evangelium ist eben in Pauli Munde nie Aussage des Christenstandes oder des sogenannten subjectiven Christentumes, sondern Anbietung des Heilandes, also des sogenannten objectiven Christentumes.[5]) Wie nämlich diese Predigt vom Gekreuzigten sich ausnimmt, wenn man sie im Ausblick auf das Gericht ansieht und auf

---

[1]) Vgl. „Wissenschaft" §§ 67—70, bes. S. 66. [2]) 1, 3. [3]) 1. Kor. 1, 30. 18 f.; 2, 6 f. [4]) Röm. 4, 5; 3, 26. [5]) Wie den Inhalt des Evangelii, dessen Wahrheit P. vertritt Gal. 2, 5, durchaus Christus und seine Bedeutung für uns ausmache, zeigt deutlich die Ausführung V. 15 f., bes. V. 17. 20. 21. Das Ev. des Friedens Eph. 6, 19 legt sich nach 3, 8 und 2, 17. 14 aus.

die erforderliche Errettung aus demselben, das sagen jene thematischen Sätze.[1]) Und wo bei diesem Ausblick ein andres Hilfsmittel in frage kommen könnte, da bietet jene Einsicht in die Beschaffenheit des Evangelii die grundlegende Einsicht und den Ausgangspunkt der Zurechtstellung. Sie ist darum so grundlegend für die Missionspredigt, wie jener Ausblick auf das Gericht.[2]) Gewiß hat die klare Erfassung der Gerechtigkeitsoffenbarung in Christo dem Heidenapostel auch die klare Stellung zu seinen Aufgaben ermöglicht; das legt sich ja eben im Römerbriefe am umfassendsten dar. Trotzdem muß betont werden, daß seine Soteriologie nicht ein Ergebnis seiner Rechtfertigungslehre sei, so wenig wie sein Glaubensgehorsam gegen den geschauten Gottessohn[3]) die Frucht seiner neuen Dogmatik. Die in Christo offenbar gewordene Gottesweisheit, welche Gott in Ewigkeit zu unsrer Herrlichkeit vorherbestimmt hat,[4]) ist in der Erkenntnis nicht erschöpft, daß er uns zur Gerechtigkeit geworden ist, wenn diese Erkenntnis auch den Prüfstein dafür bildet, ob die schriftgemäße Schätzung des Gekreuzigten[5]) zutreffend gefunden ist.

Diese Sachlage liegt noch heute darin zu Tage, daß P. die fragliche Anschauung durchaus nicht als die Fundgrube aller wichtigen und entscheidenden Einsicht behandelt. Seine Lehr f o r m gibt ihm so wenig den Ausschlag, daß er ihren Gehalt als Gemeingut selbst mit dem in das Judentum rückfälligen Apostel behandelt, der sich gewiß nicht in ihren Wendungen bewegt hat, vollends damals nicht, da er den Glauben an Christum ergriff.[6]) So braucht er sie auch nur in dreien seiner Schriften zu ganz bestimmten Zwecken; in den Korintherbriefen und den Pastoralen finden sich nur versprengte, andeutende Rückweisungen. In den andern schweigt er davon.[7]) Wovon er dagegen nirgend schweigt, das ist der lebendige Christus und — mit einziger Ausnahme des Blattes an den Philemon — sein Lebensausgang mit seinem Ertrage an Erlösung und Errettung. Darum soll man ihn auch beim Worte nehmen und ihm zutrauen, daß er einfach die Thatsachen aussagt, wenn er eben Christum und das an und von ihm

---

[1]) 1, 16 vgl. 5, 9; 1, 18; 2, 6 f. [2]) S. 1. H. S. 230. 253. [3]) Gal. 1, 15 f. vgl. Apg. 26, 19; Röm. 1, 5; 15, 18 f.; 16, 26. [4]) 1. Kor. 2, 7. [5]) 1. Kor. 15, 3 f.; Röm. 1, 2 f. [6]) Gal. 2, 15 f. [7]) Ganz ebenso verhält es sich in den Aeußerungen, welche die Apg. ihm in den Mund legt. Nur vor den Antiochenischen Juden wendet er diese Lehrform an und zwar in einer Wendung, die auffallend derjenigen im Galaterbr. entspricht Apg. 13, 38. 39, vgl. Gal. 2, 16 a.

Herausgehobene als den Inhalt seines Evangelii bezeichnet, als die Fundgrube alles seines Erkennens und Verkündigens. Gottes Sohn, in des Apostels Innerem enthüllt, der gekreuzigte Lebendige und dann die Decke, welche über der Lesung des alten Testamentes liegt, in ihm gehoben und auch in ihm der ewige Ratschluß enthüllt[1]) — das sind die Quellen Paulinischen Denkens.

Deshalb dürfte es wichtig und fruchtbar sein, auch einmal die Gedankengänge des Apostels von dem Ausgangspunkte zu verfolgen, der meistens übersehen wird, nämlich von dem Mittelpunkte seines Christentumes, welcher zunächst außer ihm liegt. Man läßt sich dann von den Aussagen des Apostels über das, was Christus uns ist, zu seiner bestimmteren Fassung unsres Werdens und unsres Standes leiten, die wir zum Glauben an ihn kommen und gekommen sind, statt von einer Formulierung seiner Rechtfertigungslehre den Ausgang für ein Verständnis seines Zeugnisses von dem Heilande zu nehmen. Ihre entscheidende Bedeutung für ihn und für die Christenheit wird dadurch noch nicht verdunkelt, selbst wenn sie nicht zusammenhängend dargelegt wird, weil es sich eben um die andre Seite am Gehalte des Evangelii handelt. Die Predigt der Rechtfertigung ist dem Paulus nur die Anwendung des Evangelii von dem um der Sünde willen Gekreuzigten und um der Errettung willen Auferweckten gewesen, die unter Umständen notwendige und entscheidendste, aber nicht die einzige und allerschöpfende Anwendung. Das wird die weitere Besprechung erweisen.[2])

---

[1]) Gal. 1, 16; 2, 20; 2. Kor. 3, 14 f.; Ephes. 3, 3 f. [2]) Es gehört eine gewisse Selbstverleugnung dazu, auf eine Darlegung der Rechtfertigung nach Paulus im Zusammenhange mit dem oben Entwickelten zu verzichten. Es geschieht, um zu zeigen, daß die vorgeführte Seite seiner Verkündigung sich in seinen Schriften nicht zuerst als Darstellungsmittel für die inneren Vorgänge der Heilsaneignung darbietet, sondern Bestand und Wert in sich für den Apostel hat und die psychologische Seite mit bestimmt. Man hat sein Zeugnis und seine Art aus seiner Bekehrung erklärt und eben darum die Rechtfertigung als ein und alles seines Zeugnisses ausgegeben. Die gezogenen Folgerungen führten zu der äußersten Gewaltsamkeit in der Behandlung seiner Aussagen. Doch ist jener Ausgangspunkt für die Untersuchung gewiß berechtigt und wirft auf vieles sein Licht. Nur daß dem Paulus selbst seine Bekehrung nicht das Ergebnis der inneren Dialektik zwischen gesetzlichem Schuldbewußtsein und Gottvatererkenntnis gewesen ist, vielmehr die Wirkung der Begegnung mit dem lebendigen Gekreuzigten und der Offenbarung seiner Gottessohnschaft. Es gilt auch hier zu verstehen und festzuhalten, daß die erzeugende Kraft nicht in der

> Paulus suam peculiarem phrasin habet, non humanam sed divinam et coelestem, qua evangelisti et ceteri apostoli (praeter unicum Joannem, qui interdum sic loqui solet) non sunt usi. Et nisi Paulus hac forma loquendi prior usus fuisset ac eam nobis conceptis verbis praescripsisset, nemo etiam ex sanctis ausus fuisset ea uti.
>
> Luther, ad Gal. 2, 20 (Erl. 1843. 1 S. 246).

Und so sehr ist dieser doppelseitige Lebensausgang dem Apostel das Kennzeichnende und Entscheidende an dem von ihm verkündeten Jesus Christus, daß ihm die befreiende und belebende Geisteswirkung des „Christus in uns“ nur als die Auswirkung des „Christus für uns“ in seiner rechtlich geschätzten Bedeutung gilt.

Der Beweis dafür dürfte oben wohl erbracht sein, daß dem Paulus Tod und Aufleben Christi als zusammengehörende Vorgänge gelten. Sie folgen einander nicht nur zeitlich, sondern fordern einander auch. Sie stellen die Bedeutung seiner Person mindestens erst recht heraus und machen sie wirksam. Ganz so spiegelt sich das Verhältnis auch in der Anwendung auf Werden und Entwickelung des Christenstandes. Diese Anwendung selbst gilt Vielen jedoch bloß als eine veranschaulichende Vergleichung, ohne daß man einen unmittelbar wirksamen Zusammenhang anzunehmen hätte. Man entwickelt dann die Lehre des Apostels etwa wie folgt. Zunächst ist der große geschichtliche Abschnitt ins Auge zu fassen, den Christus bringt, indem er den Bund des Buchstabens durch den Bund des Geistes ersetzt; die erste Periode schließt sein Tod ab, die andre eröffnet seine Auferstehung.[1]) Für diese Betrachtung entlehnt Paulus seine Gedankenformen der Anschauungsweise, die auf dem Boden jüdischer Gesetzlichkeit erwuchs.[2]) Anders, wenn er sich dem Werden und Leben des Christen zuwendet, welches sich unter dem Kampfe der zwei „Prin-

religiösen Subjectivität gelegen hat, sondern in der Thatoffenbarung Gottes durch die geschichtliche Person in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung und durch die geschichtlichen Thatsachen, die nicht bloß Symbole waren, sondern wirksame Ereignisse von unermeßlicher Tragweite.

[1]) 2. Kor. 3, 6—18. [2]) Oben S. 248. 251 f.

zipien" von Fleisch und Geist entfalten muß. Dann ist ihm die religiös-ethische Idee des christlichen Werdens an Christo ideal verwirklicht; ideal gilt sie dem Glaubenden, und sittlich hat er ihrer Verwirklichung an ihm selbst nachzustreben. Ist ihm an Christo der Anlaß geboten, seine Anschauungen von seinen Verhältnissen zu Gott, Welt und Sünde zu berichtigen, so wird es nun an ihm sein, den ideal-prinzipiellen Stand unter dem Bewußtsein der unaufhebbaren Endlichkeit zu bethätigen. Die letzte Anschauungsreihe knüpft sich bald an die Idealisierung der Taufe, bald an das entlehnte Philosophem von Fleisch und Geist, vom äußeren und inneren Menschen. Sie ist von bleibender Bedeutung. Die andre Gedankenkette, welche die Bedeutung des Lebensausganges Christi für eine rechtliche Wandlung des Verhältnisses zu Gott betrifft, hat der Befreiung des Pharisäers vom Judentume gedient; sie hat mit der Lösung seiner Aufgabe für ihn selbst und für seine Zeit ausgedient und führt in dem orthodoxen Dogma, mit sehr veränderten Darstellungsmitteln, nur ein gespenstisches Dasein ohne religiösen Inhalt fort.

Die Prüfung der letzten Urteile auf ihre Berechtigung behalten wir für einen andern Ort auf; hier gilt es nur festzustellen, wie sich die Dinge bei Paulus selbst darstellen. Liegen hier wirklich zwei neben einander herlaufende Gedankengänge vor, die nur so zusammenhängen, daß der eine für den andern Raum geschafft hat? Ist Röm. 6, 1 f. mit dem Hinweise auf die Taufe in der That ein völlig neuer Ansatz, der notwendig wurde, weil der Apostel keinen sachlichen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und dem Leben nach dem Geiste kannte? Zahlt er mit seinen Gnadendogmen nur seiner Vergangenheit den unerläßlichen Zoll, während er mit den pneumatischen Anschauungen die verheißungsvolle Hellenisierung des Evangelii beginnt? [1]) — selbstverständlich mit beidem nur die verhängnisvolle Verdunkelung des Evangelii Jesu vollziehend, welches wir aus den Gleichnissen noch ohngefähr herausfinden mögen.

Die sogenannten objectiven Dogmen erscheinen bei Paulus in den Anschauungsreihen, die von Gerechtigkeit und Gericht, Feindschaft und Versöhnung, Schuld und Vergebung handeln, und deren Kern der Gegensatz „Gesetzeswerke und Glaubenspredigt" bildet. Wirken diese

---

[1]) Den Nachweis, daß Paulus seine Anschauung von πνεῦμα den Griechen, namentlich den Stoïkern, entlehnt haben könne, vermisse ich noch. Der etwa gleichzeitige Gebrauch, den der Römer Seneca von spiritus macht, kann das doch nicht belegen.

Thatsachen der Heilsveranstaltung nach Pauli Verkündigung in der That gar nicht in das neue Leben hinein? Es will doch scheinen, als ob das Leben in Christo, wie es sich in der Teilnahme an seinen Erlebnissen vollzieht, seinen zusammengefaßtesten Ausdruck durch die Worte gefunden: *ζῶ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός.* Diese Thatsache bildet aber die andre Seite des Vorganges, den er in demselben Atem aussagt: „ich bin mit Christo gekreuzigt, ich bin durch Gesetz dem Gesetze gestorben". Der ganze Zusammenhang, in welchen diese Bekenntnisse verflochten sind, zeigt das innigste Ineinandergreifen der beiden Gedankenreihen. Wird das Mitsterben mit Christo als eigenstes Erlebnis ausgesagt und gehört also dem religiös-ethischen Anschauen an, so führt die Beziehung des Absterbens auf das Gesetz unabweislich in die ganze Gedankenreihe von der rechtlichen Aufhebung der Schuld hinüber.[1]) Nicht anders da, wo der Apostel Beweggründe und Ertrag seiner eignen Bekehrung lebhaft bekennt und in einem Atem von dem Besitze der Glaubensgerechtigkeit auf dessen beabsichtigten Erfolg, nämlich auf die Erfahrungen übergeht, die er in der Anteilnahme an Jesu Erlebnissen machen wollte.[2])

Vielleicht aber erklärt sich das einfach. Da sagt er sich selbst aus; ihm hat ja jene „gesetzlich-orientierte" Anschauungsreihe in die neue Denkweise hinüberhelfen müssen; so erklärt es sich wohl, daß er von einer Seite zur andern überspringt und mit den Darstellungsmitteln wechselt. So hält er ja auch die Reihenfolge der Erlebnisse nicht inne.[3]) — Allein wie steht es, genau zugesehen? Von einem Ueberspringen ist doch in der That nicht zu sprechen. Seinen Tod und sein Leben sagt Paulus aus; seinen Tod bezüglich des Gesetzes, sein damit erzieltes Leben für Gott im Glauben an den Sohn Gottes; den Tod hat er mit Christo erlitten; jenes Lebens eigentliches Ich ist Christus, der für ihn Preisgegebene und Auferweckte. Wo fehlt hier ein Glied? Wo sind zwei scheidbare Gegenstände seiner Betrachtung? Ebenso wie in diesem Bekenntnisse an die Galater, so in dem andern vor den Philippern. Da legt sich ihm das Christum Gewinnen auseinander in den Besitz der Gerechtigkeit aus Gott und die durch sie bedingte Erfahrung der Gemeinschaft mit dem Leben des Auferweckten.

---

[1]) Gal. 2, 16—21. [2]) Phil. 3, 4—10. Baurs Behauptung, hier rede nicht mehr der echte Paulus, ist längst verschollen. Daß aber die Glaubens- und Gottesgerechtigkeit in die Reihe der übelbeleumdeten „forensischen" Darstellungsmittel gehöre, bezweifelt auch niemand mehr gegenüber von Röm. 4. [3]) Phil. 3, 10.

Aber — so sagt man — das ist mystisch und beruht darum auf Unklarheit über das eigne Innere. Das Auseinandertreten der Anschauungen, die nicht in klarem und notwendigem Zusammenhange stehen, wird sonst kund werden. Etwa darin, daß Paulus, wo er Inhalt und Leistung des neutestamentlichen Dienstes darthut, für das „Objective“ und das „Subjective“ gleichermaßen die Bezeichnung „Versöhnung“ verwendet?! Denn das ist nicht zu verwischen, daß der Ausdruck ihm bezeichne, nicht minder was in Christo einmal geschehen ist, als was in einem jeden immer wieder zu geschehen hat.[1]) Ist *καταλλάσσειν* „Herstellung eines Friedensverhältnisses durch Wandlung des Rechtsverhältnisses in ein Gemeinschaftsverhältnis“,[2]) dann schließt der Imperativ *καταλλάγητε τῷ θεῷ*,[3]) wie immer man ihn übersetze, jedenfalls ein, daß die *καταλλαγέντες* aus der Feindesstellung wider Gott herauskommen; die Unmöglichkeit, Gott zu gefallen, muß dahin, und das Bemühen darum der Beweggrund ihres Verhaltens sein.[4]) Und wenn wir Röm. 5, 10 Feinde heißen, nicht weil wir Gott wider uns haben, sondern weil wir Gotte zuwider sind in Beschaffenheit und Gesinnung,[5]) so ist das in der Charakteristik der Gegenstände für die paradoxe Liebe Gottes eine Steigerung im Vergleiche mit der Bezeichnung als Sünder; es nimmt die schärfere Schilderung der Gegenstände dieser Liebe als Gottloser V. 6, die der Scheu vor Gott bar sind, wieder auf. Ebenso muß Versöhntsein eine Steigerung bieten im Vergleiche mit Gerechtfertigtsein. Rechtfertigen heißt: die Sünden nicht mehr zur Schuld anrechnen. Damit ist das Hemmnis für die Gemeinschaft auf seiten Gottes gehoben. Die Steigerung kann nur in der Verwirklichung der Gemeinschaft liegen, in der Durchführung auf unsrer Seite. Kann doch dieses das Gerechtfertigtsein überbietende Versöhntsein nur in der Linie der durch den Glauben bedingten Erlebnisse liegen, auf welche hin es eben auch zum Rühmen kommt.[6]) Diese Gewißheit der Errettung auf Grund der Versöhnung, die sich in dem trotzenden „Gott für uns, was wider uns“?![7]) ausprägen kann und muß, kann sie etwas anders sein, als die innerlich wirksam gewordene Adoption, der Wiederschein der in den Herzen flutenden Liebe Gottes? Die Versöhnung empfangen haben, das setzt

---

[1]) 2. Kor 5, 18. 19 vgl. Röm. 11, 15; Kol. 1, 20 f. und 2. Kor. 5, 20; Röm. 5, 10 beides. [2]) Cremer a. a. O. S. 132. [3]) 2. Kor. 5, 20. [4]) Röm. 5, 10; 8, 6—8 *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*; 2. Kor. 5, 9. [5]) Röm. 8, 4 f.; Cremer a. a. O. S. 421. [6]) Röm. 5, 1. 2. [7]) Röm. 8, 31.

nach dem Apostel doch den Herzensgehorsam gegen ein bittendes Gebot voraus. Dann wird es nichts anders bedeuten können, als daß man Zugang zu dem Gnadenstande gewonnen habe[1]) — aus Glauben; daß man also in die Sinnesrichtung des Geistes versetzt sei.[2]) Nur dann darf von einem Gemeinschaftsverhältnisse die Rede sein; denn ein solches besteht doch immer unter wechselseitigen Beziehungen und, wo über allem „aus Glauben" steht, in Beziehungen der Gesinnung.[3]) Trotzdem geht dem Apostel, was er so nennt, nicht auf in die Umstimmung der einzelnen Sünder zu bußfertigem Vertrauen auf Gott, denn er bezieht das betreffende Thun Gottes nicht **zunächst** auf die einzelnen, sondern verlegt es in das geschichtliche Thun in und an Christo, namentlich bei seinem Lebensausgange.[4]) Dieser Thatbestand hat zu der ungenauen kirchlichen Lehrwendung den Anlaß geboten, nach der auch Gott Gegenstand des versöhnenden Handelns Christi ist. Dem widerspricht, soweit des Apostels Gedanken in frage sind, der Umstand, daß nie ein andrer als Gott selbst, nicht einmal Christus, von ihm als der Handelnde beim Versöhnen genannt wird.[5]) Die irrende Benützung darf indes nicht jenen Thatbestand selbst verdunkeln, demgemäß Versöhnung auch ein Vorgang der Vergangenheit ist. Weshalb braucht nun Paulus denselben Ausdruck für die weit auseinander liegenden Vorgänge, den einmaligen geschichtlichen und den immer wiederkehrenden in den Menschen, die zum Glauben gelangen? Warum findet

---

[1]) 2. Kor. 5, 20 vgl. Röm. 6, 17 *ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*. — Röm. 5, 2. 11. [2]) Röm. 8, 6. [3]) Zu der ganzen Ausführung vgl. Cremer s. v. *καταλλάσσειν*. Seine Mahnung S. 130 „man muß sich vor der Beeinflussung der Vorstellung durch den deutschen Sprachgebrauch hüten" bei Auslegung des Paulus, ist durch die obige Untersuchung jenes Gebrauches S. 3 f. weiter begründet. Allein die Gegnerstellung gegen die bloß psychologische Fassung gibt seinen Ausführungen den Zug, daß man ihn dahin verstehen könnte, er sehe in *καταλλάσσειν* lediglich dasselbe, was unter andrem Gesichtspunkte *ἱλάσκεσθαι* heißt, nämlich das geschichtliche Heilswerk. Allein er unterscheidet, wie oben geschehen, *καταλλάσσειν* und *καταλλαγῆναι*; „zwischen beiden liegt der Glaube, welcher auf das hergestellte Friedensverhältnis eingeht," S. 132 unten. — Daß dieses *καταλλαγῆναι* nicht bloß und zuerst ein Thun der Menschen ist, zeigt nicht nur *καταλλάξας ἡμᾶς* 2. Kor. 5, 18, sondern namentlich Röm. 5, 10 neben *δικαιωθέντες*. [4]) *κόσμος, πάντα* 2. Kor. 5, 19; Röm. 11, 15; Kol. 1, 20. — 2. Kor. 5 ist ja alles Auslegung dessen, was mit dem *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* gegeben sei. [5]) Gott ist das reflexive entferntere, nie das eigentliche Object. Kol. 1, 20 läßt *εἰρηνοποιήσας* keinen Zweifel über das für *ἀποκατ.* anzunehmende Subject.

sich nie der entsprechende Gebrauch von der Rechtfertigung? [1]) Wo er von der Rechtfertigung — wie eben dargethan ist — in einer Steigerung zur Versöhnung fortschreitet, da hat er kenntlich bei jener die Entschuldung, die Befreiung von der drohenden Strafe, bei dieser den vollen Heilsstand im Sinne, nämlich das, was er kurz zuvor den Frieden im Verhältnisse zu Gott als Gnadenstand genannt hat. [2]) Wo er aber auffordert, sich die Versöhnung gefallen zu lassen, da verwendet er als Beweggrund den Hinweis auf das Thun Gottes an Christo, welches auf unsren Gewinn der Gottesgerechtigkeit abgezielt hat; diesen Gewinn aber vermittelt ihm doch unsre Rechtfertigung, unsre Entschuldung. Wenn nun das Nichtanrechnen der Sünden in engster Beziehung zu dem geschichtlichen Versöhnen der Welt mit Gott selbst erwähnt wird, dann kann dieses Versöhnen nicht eine andre geschichtliche Thatsache sein neben der in Christo beschafften Sühne zur Erlösung oder Sündenvergebung; es ist „die Herstellung des Friedensverhältnisses durch Aufhebung der Rechtsforderung Gottes“. [3]) Beides also heißt denn Paulus Versöhnung, sowohl was Gott ein für allemal in Christo gethan hat, um seine vergebende Gnade allumfassend in Wirkung zu setzen, als auch die Rechtfertigung, zusammengefaßt mit ihrer unausbleiblichen Auswirkung in der Adoption; denn was anders als diese schildert die Beschreibung des Gnadenstandes mit den kennzeichnenden Aeußerungen des Friedens und der nicht beschämenden Hoffnung? [4]) Leicht versteht sich diese letzte Anwendung des Ausdruckes im deutschen Sprachgebrauche. Dagegen fraglich bleibt die erste, wenn doch die Welt in ihrer Richtung gegenüber Gott auch dem Paulus nicht ungestimmt erscheint. Es ist nicht zulässig, den Apostel so zu verstehen, daß er in dem Thun Gottes in Christo nur das Bemühen und etwa den Beginn des durch alle Zeiten laufenden Vorganges gesehen habe; das widerspräche seiner sonstigen Denkweise, dergemäß er alles in Christi geschichtlichem Werke genugsam gegeben findet; [5])

---

[1]) Es mußte etwa lauten θεὸς ἦν ἐν χριστῷ κόσμον δικαιῶν. Vgl. oben C. J. Nitzsch S. 34 und über den Individualismus des δικαιοῦν S. 51 N. [2]) Röm. 5, 8 f. 1. 2. [3]) Cremer a. a. O. S. 132. — 2. Kor. 5, 20. 21. 19; Röm. 3, 24. 25. Was die einmalige Voraussetzung für das fortgehende Rechtfertigen bildet, das wird doch zugleich die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit V. 22 sein müssen. [4]) Röm. 8, 14 f.; Gal. 4, 5 f.; 5, 5. 6; Röm. 5, 1—5. [5]) Das tritt am deutlichsten dort entgegen, wo er gegen die asketische Vollkommenheitslehre streitet, an die Kolosser durchgehends. Das ist aber doch auch der Sinn von Röm. 5, 12 f. und Kp. 8.

es widerspricht aber auch den Aussagen, in denen die Sache abgeschlossen erscheint.[1]) Kehrt man daher zu der Frage zurück, was den Apostel bewog, das Thun Gottes an und in Christo[2]) als Versöhnen zu bezeichnen, so lassen sich wohl nur zwei Beweggründe finden. Zunächst zweifelt er eben nicht an dem Erfolge des mit der Versöhnungsthat gesetzten Dienstes am Worte von der Versöhnung; in seiner Ausrichtung wird die in sich fertige *καταλλαγή* fortwirkende Gegenwart,[3]) wie das im Uebergange des Evangelii von Israel zu den Heiden zu Tage tritt. Die Stellung der Heiden als Kategorie zu Gott ist fortan entschieden, wenn auch die Fülle derselben noch nicht „hineingekommen" ist.[4]) In Christi *δικαίωμα* ist die *δικαίωσις ζωῆς εἰς πάντας ἀνθρώπους* ausreichend verbürgt;[5]) also ist auch für den Gang der Heilsgeschichte die fortgehende Zueignung an die einzelnen nicht das Erzeugende; der Friede fließt nicht erst aus der sich vollziehenden Bekehrung aller einzelnen, sondern er bildet ihre Voraussetzung und Ermöglichung.[6]) Sodann führt diese Bezeichnung sogleich vor, daß es sich in dem Tode Christi nicht um eine Wirkung auf Gott handelt, eine Beschwichtigung seines Hasses, eine Geltendmachung seiner Würde, an der es sonst fehlen könnte; vielmehr zielt alles auf die Wandlung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott ab. Der Exponent dieses Verhältnisses ist der drohende Zorn, wie ihn die Feindschaft des Fleisches wider Gott hervorrufen muß;[7]) die Um-

[1]) 2. Kor. 5, 18 kann im Zusammenhange *καταλλάξας* nicht bloß auf die Vergangenheit der schon Bekehrten bezogen werden; vgl. rückwärts V. 15. 17 und vorwärts *θέμενος κ. λ.* *Ἦν καταλλάσσων* wird im Verfolge doch durch *ἐποίησεν* V. 19 eben auf das *ἀπέθανεν* gedeutet. Die Parallele Kol. 1 ist unmißverständlich. Röm. 5, 10 „versöhnt durch den Tod seines Sohnes" bezieht sich so wenig auf den psychologischen Eindruck, der uns umstimmt, wie sogleich „errettet durch sein Leben" neben „von dem Zorne" von Stimmungen redet. Die Erfahrungen sind ja von V. 6 generisch geschildert und nicht eigens das Bewußtsein als Zeuge aufgerufen wie Kp. 6 und 7. — Wie sich Paulus das *καταλλάσσειν κόσμον* gedacht? Die *καταλλαγὴ κόσμου* Röm. 11, 15 wird doch ausgelegt sein Kol. 1, 27 „Christus unter euch (den Heiden), die Hoffnung der Herrlichkeit", vgl. Ephes. 2, 16. So ist mit dem zweiten Adam das Friedensverhältnis zu Gott als um sich greifende Thatsache „in den Weltzusammenhang eingetreten". Uebrigens, oben weiter der Dienst der Versöhnung. [2]) 2. Kor. 5, 21 *ἐποίησεν*; 19 *ἐν χριστῷ*. [3]) Beachte! Nicht in der Gemeinde ist dem Apostel die Fortwirkung verbürgt, sondern in dem die Gottesthat bezeugenden Wort und in dem Dienste, welcher es weiterträgt. [4]) Röm. 11, 11—15. 25. Vgl. oben S. 111 f. [5]) Röm. 5, 18. [6]) Vgl. bes. Eph. 2, 14 f., aber auch die Verwendung der Bezeichnung *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*. [7]) Röm. 5, 10; 2, 3 f.; 8, 6—8 vgl. 6, 23.

wandlung des Verhältnisses fließt aus der Gnade Gottes. Sie beginnt mit der geschichtlichen That sühnender Erlösung; sie dauert fort in der Ausrichtung des Dienstes am Worte; sie vermittelt sich in der Zueignung der sündenvergebenden Erlösung durch die an jedem Glaubenden vollzogene Rechtfertigung; sie kommt zu ihrem Ziel in dem Gnadenstande der adoptierten Gotteskinder; dieser Stand aber ruht auf der wirksamen Einwohnung des Geistes Christi in den Herzen, und in ihm wird der lebendige Christus selbst zum eigentlichen Ich der Seinigen.[1]) Sein Leben ist dann der Grund der vollen künftigen Errettung für die durch ihn Versöhnten; in ihr werden sie nicht nur gewiß sein, daß Gott nicht wider sie ist, sondern er ist ihnen dann zum Grunde geworden, sich zu rühmen; wie ihnen das einstweilen die auf ihn gestellte Hoffnung leistet.[2]) Dergestalt läßt sich die Wahl der Ausdrücke verstehen und zugleich das Verhältnis, in welchem Paulus die von ihm unterschiedenen Glieder der göttlichen Gesamthandlung an uns sieht. Und auch das läßt sich verstehen, daß er seine Bezeichnungen nicht unaufhörlich mechanisch wiederholt, sondern nur anwendet, wo sie eine bestimmte Seite an dem Bezeichneten vor die Seele stellen sollen. Das Bezeichnete aber ist eine Doppelthatsache, die vergangene: *ὁ χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησε, εἷς ὑπὲρ πάντων* und die bleibende: *εἴ τις ἐν χριστῷ, καινὴ κτίσις.*[3]) Hier ist zu betonen, daß er die Rechtfertigung nur als einen Zug, wenn auch den entscheidenden, in dem Werke der Versöhnung ansieht, daß ihm aber auch der Stand im Geiste, der siegesgewisse Christenstand eines Versöhnten, nur die Auswirkung des Anteiles an der sühnenden Erlösung und darum undenkbar ist ohne die fortgehende Gründung auf sie,[4]) welche von der Schuld und von dem künftigen Zorne, von Anklage und von dem Verdammungsurteile befreit.[5])

Und nun jener viel verhandelte Gedankengang im Römerbriefe! Hier sind vorerst keine Selbstbekenntnisse, sondern so gegenständliche Verhandlungen, wie man sie irgend bei diesem Schriftsteller finden mag. Wer nun nicht mit Aberglauben an die Kapiteleinteilung behaftet ist, der wird sich überzeugen müssen, daß 5, 12—21 nur die Ausführung

---

[1]) Röm. 8, 9. 10; Gal. 2, 20. [2]) Röm. 5, 10. 11. 2 vgl. 8, 31 f. [3]) Röm. 14, 7—9; 2. Kor. 5, 15—17. [4]) Kol. 1, 12—14; Ephes. 1, 7; 1. Kor. 1, 30 vgl. 2. Kor. 5, 21. [5]) Röm. 8, 33 f. vgl. V. 1.

von V. 1—11 ist, welche von der lebendigen Anwendung an die Angeredeten 4, 23—5, 11 in die Erwägung der Menschheitsentwickelung zurückbiegt, um die große Umschau 1, 18—3, 26 wieder aufzunehmen. Ist er nun mit 5, 18. 19 am Ziele, so greift der Anhang V. 20. 21 das durchherrschende Thema vom Gesetze [1]) von neuem auf und dieses bestimmt klärlich die beiden folgenden Abschnitte 6, 1—14 und 6, 15 bis 7, 6. Daran fügt er weiter den großen Lebensgegensatz 7, 7—8, 39, um am Schlusse 8, 31 f. noch einmal bei 5, 5. 6 zu sein. Die Heilsgewißheit des Gerechtfertigten ist allseitig entwickelt, und er selbst darüber mit sich verständigt, wiefern ihm in seiner Beschaffenheit, der er „in Christo“ ist und ihm gehört, die Rechtfertigung, die Leben verbürgt, statt des Verdammungsurteiles gilt. [2]) Und in diesen frei bewegten, aber auf festen Grundanschauungen fortschreitenden Gedankengefügen ist auch der Gegensatz von Fleischesstand und Geistesstand durchaus in einander gewoben mit dem andern von Gesetzesstand und Adoption oder *rechtlicher* Ankindung, und wird der Adoptivsohn für seine alles umspannende Zuversicht garnicht allein in das innere Erfahren, sondern *endgiltig* auf die äußerlich feststellbare Berufung und den lebendigen erhöhten Christus für uns [3]) gewiesen. Da kann wohl kein Zweifel bestehen. Das „Religiös-Ethische“ erwächst dem Apostel durchaus aus dem „Juridisch-Geschichtlichen“. Und um das desto klarer zu machen, ist die Darstellung von dem Sein, Denken und Wandeln gemäß dem Geiste nicht bloß in die Versicherungen über die Aufhebung aller möglichen Verurteilung wie in einen Rahmen hineingefaßt, sondern die Befreiung zu diesem Stande in Christo wird abgeleitet aus der zur That gewordenen Verurteilung von seiten Gottes. [4]) Es ist nicht anzunehmen, daß in diesem großen Zusammenhange mit seinen stetig durchherrschenden Grundanschauungen der „juridische“ Ausdruck hier wenige Zeilen von seiner eigentlichen Verwendung plötzlich in mißverständlichster Weise gebraucht sei, um Vernichtung oder beschämende Ueberführung der Sünde auszusagen. Die Loskaufung aus dem Gesetz ist nicht durch die Sendung des Sohnes und *in ihr* vollzogen; denn diese Sendung ist ja vielmehr *behufs* jener Loskaufung geschehen, welche zu vollziehen dem Ge-

[1]) 2, 17 f.; 3, 19—22. 27 f.; 4, 9. 13. Vgl. Bleibtreu, D. drei ersten Kap. d. Römerbr. 1884. [2]) Vgl. 8, 33. 34 mit 5, 18. [3]) 8, 15 f.; Ausführung V. 18 bis 27 und Begründung hierfür V. 28 (vgl. 1. Kor. 1, 26 im Zusammenhange); 8, 34 f. [4]) Röm. 8, 1. 33. — 2—4. Vgl. z. dieser St. Gloël, D. heil. Geist. i. Zeugn. d. P. S. 104 f.

sendeten oblag.[1]) Ebensowenig wird nach des Apostels Meinung diese Verurteilung durch die Sendung und in ihr geschehen sein, wenn er doch den Vollzug des Fluches an Jesu in dessen Tode fand. Und wenn die Verurteilung der Sünde durch den alttestamentlichen Dienst, nach welcher dieser selbst bezeichnet werden kann, gewiß nicht Vernichtung der Sünde war, sondern Herausstellung ihrer in ihrer wahren Art,[2]) dann ist das bezeichnende Wort hier gewiß nicht außer Zusammenhang mit dem „juridischen“ Gedankenkreise gebraucht! Die Sünde zu verurteilen, das vermochte das Gesetz als Buchstabe, um dem Sünder den Tod zuzusprechen. Aber nach einer andern Seite lag seine Ohnmacht. Es konnte sie nicht mit dem Absehen und zugleich mit dem Erfolge verurteilen, daß Sünder dem Rechtsanspruche des Gesetzes zu genügen vermöchten. Um solchen Erfolg zu erreichen, dazu mußte diesem Rechtsanspruche zuvor in der Richtung genügt sein, wie er sich als Fluch gestaltet.[3]) Die Gehorsamserweisung im Kreuzestode ist Rechtsherstellung im Widerspiele zum Rechtsbruche des Ungehorsams in der Uebertretung Adams. Diese Selbsthingabe an den Rechtsanspruch ist die Voraussetzung für die Leben eintragende Rechtfertigung. So tritt diese Rechtsherstellung hemmend dem sonst unabweislichen Fortschritte von der Stellung unter Urteil zur Verurteilung entgegen.[4]) Dadurch vermittelt sich die königliche Herrschaft der Gnade, unter der die Sünde nicht mehr herrschen kann, weil das Gesetz des Geistes des Lebens waltet.[5]) — Wie weit auch die Gnade in Verheißung und Erfüllung über das zwischeneingekommene Gesetz übergreife,[6]) die großen Verhältnisse, in welche hinein auch eben dieses zwischeneingekommene Gesetz als Klärungsmittel und Erzieher gehört,[7]) müssen für das Walten der Gnade zurechtgestellt sein. Der in die Welt gekommenen Sünde muß ihr Recht in ihrem festen Herrschersitze, im Fleische, geschehen sein, ehe Zeugnis, Trieb und Befreiung des Geistes in den gerechtfertigten

---

[1]) Gal. 4, 4 f. [2]) 2. Kor. 3, 6—9; Gal. 3, 19; Röm. 7, 13; 3, 20. [3]) Gal. 3, 13. — So lange das Gesetz in seiner Gestalt als Gesetz bleibt, ist es in Ohnmacht gebunden und wird von der Sünde in das Gegenteil seiner Bestimmung verkehrt Röm. 7, 7—13. Sein Inhalt aber wird wirksam, sobald dem Dienste der Verurteilung volle Auswirkung zuteil geworden und jener Inhalt den Menschen nicht mehr vom Buchstaben, sondern vom Geiste entgegengebracht wird. [4]) Phil. 2, 8; Röm. 5, 19. 14; 4, 25; 5, 18. 16. Zu dem strittigen Worte δικαίωμα vgl. Cremer a. a. O. s. v., besonders bei Aristoteles ἐπανόρθημα ἀδικήματος. [5]) 5, 21; 6, 14; 8, 2. [6]) Gal. 3, 15 f. [7]) Röm. 7, 13; 3, 20; Gal. 3, 21—24.

Kindern die Wirkung anheben kann.[1]) Die psychologische Form seiner befreienden Macht ist dann dort ausreichend geschildert, wo die beseligende, treibende und festhaltende Macht der Liebe erwähnt und ermessen wird.[2])

Paulus hat es wirklich nicht nötig gehabt, seiner einseitig abstracten Gnadenlehre Kp. 3—5 einen einschränkenden Nachtrag von der „Heiligung“ anzufügen und in der Verlegenheit nach „neuen Motiven“ umherzugreifen. — — Aber die Taufe?! Als ob sie ihm nicht durchaus mit der „juridischen“ Heilszueignung zusammengefallen wäre und daher die Erinnerung an sie sich ihm für seine Schüler darbiete, wo er den Stand der adoptierten Kinder gegen den Gesetzesstand abgrenzen will![3]) Die Taufe macht zu Abrahams Samen und verleiht Erbrecht. Darum stellt P. auch hier dem mit der Taufe gesetzten völlig neuen Wesen nicht die bisherige sittliche Bestimmtheit, sondern vielmehr die geschichtlich und natürlich bedingten Beschaffenheiten in ihren Unterschiedenheiten entgegen.

Wenn einer, so hat Paulus es gewußt, daß allein mit einer Umstimmung des Gemütes oder mit einer neuen Gedankenströmung weder im sittlichen Leben noch im religiösen etwas zu schaffen ist. Er hat sich selbst in dem tiefsten Zwiespalt eines durch die Klarheit der Offenbarung gekräftigten Idealismus und in der — auch von den tiefen Heiden eingestandenen — Ohnmacht dieses Idealismus erkannt.[4]) Er kennt die Mächte, welche unter dem Walten und der Ordnung des Schöpfergottes den einzelnen Menschen binden und ihm alle Gottesgabe nur zur Steigerung des Verderbens gereichen lassen.[5]) Dagegen helfen keine neue Betrachtungsweisen. Ueber allem lastet ein Rechtsverhängnis Gottes; hinter dem verhüllten Himmel aber steht der Ratschluß seines Willens fest für die Fülle der Zeiten.[6]) Und dann kommt zunächst nicht die Ankündigung der neuen Weltanschauung, sondern eine That

---

[1]) Röm. 8, 3. 4—16. 2. [2]) Röm. 5, 5; Gal. 2, 20 f.; Ephes. 5, 1. 5; Röm. 8, 35 f. [3]) Gal. 3, 23—29; 1. Kor. 6, 11 (vgl. die einzigen Parallelstellen für den Ausdruck Apg. 22, 16; Eph. 5, 26; T. 3, 5. — Entweder denkt er in allen diesen Stellen an die Taufe, oder an die alttestamentlichen Riten — für das letzte aber hat man bei ihm jedenfalls sonstige Belege nicht), vgl. Kol. 2. 8 f. [4]) Röm. 7, 7—25. Hier ist das γνῶθι σεαυτόν mit Erfolg vollzogen, im Blicke sowohl auf den wahren Menschen als auf den wirklichen, und damit die entschuldbare Einseitigkeit des intellectualistischen Deterministen Sokrates für immer in das Unrecht gesetzt. [5]) Röm. 5, 12 f.; 1, 18 f.; Kol. 2, 13 f.; Ephes. 2, 1 f. [6]) Ephes. 1, 9 f.; 3, 4 f. vgl. 1. Kor. 2, 7 f.; Gal. 3, 22. 23.

Gottes, die man hinterher verstehen lernt, eine That aus mancherlei Handlungen zusammengesetzt, aber einheitlich und zwar für alle Dauer zusammengefaßt in der Person, durch die und an der sie sich vollzieht: Gott sendet seinen eignen Sohn. In dem geschichtlichen Leben dieses Sohnes, in seiner Anteilnahme an dem auf allen lastenden Verhängnis und in seinem neuen Leben aus dem Tode, das für alle wirksam wird und alle dereinst mit ihm teilen werden, ist eine neue Reihe geschichtlichen Lebens eröffnet. Indes jener Tod für sich wäre gar kein Abschluß, wenn er nicht eben auf das hinter ihm an die Stelle des alten Lebens tretende neue Wesen abzielte und hinauskäme.[1]) Von einer Bedeutung jenes Todes allein für sich ist lediglich in der sogenannten Grundstelle des Römerbriefes die Rede und auch dort nur dem Buchstaben nach; denn die auf den Sühnwert Jesu durch sein Blut begründete Loskaufung ist eben sonst bei Paulus so sehr an die Person Christi geknüpft, daß er selbst so heißen kann.[2]) Zum vermittelnden Träger der Gerechtigkeit ist diese Person aber auch nicht kraft ihres Sterbens allein geworden (s. S. 255 f.). Der kühne Schluß: „folglich sind sie insgesamt gestorben“ drückt deshalb für den Apostel nicht nur ein ideales Postulat aus, was die einzelnen in eigner Abtötung zu verwirklichen hätten; vielmehr steht hinter der Bedeutung seines Todes die werbende Person dessen, der zu ihren Gunsten gestorben **und erweckt** ist.[3]) So spricht getrost der Mann, welcher die Macht dieser Person gespürt hat. Jenem befremdenden Urteile: „folglich sind sie alle gestorben“ stellt er die Zumutung an die Seite: „urteilet, daß ihr der Sünde tot seid, lebendig aber für Gott“.[4]) Und wenn er dort alles „aus Gott“ ableitet, so spricht er in diesem Zusammenhange nicht von Pflichten, sondern von den Christen angethanen Erlebnissen, deren sie durch Glauben inne werden sollen, um dann in ihrer Kraft die fortan selbstverständliche Erweisung daraus hervorzubringen. Und die Anteilnahme an dem Tode Christi soll es zwar mit dem Bisherigen zur unwiderbringlichen Vergangenheit gebracht haben; aber doch nur, weil die ganz entsprechende Anteilnahme an seinem, sozusagen, aus der Todesherrschaft heraus geborenen, fortan lediglich Gotte zugehörenden und so allem Tode gänzlich entnommenen Menschenleben als unausbleibliche Folge im

---

[1]) Röm. 6, 9. 10; 8, 1—4. [2]) Röm. 3, 24. 25; 1. Kor. 1, 30; 1. Tim. 2, 5. 6 vgl. Kol. 1, 14; Ephes. 1, 7. Es wird also Röm. 3 nicht anders gedacht sein als im Kol. und Eph. [3]) 2. Kor. 5, 15. [4]) 2. Kor. 5, 15; Röm. 6, 11.

Gesichtskreise steht.[1]) Jenes Sterbenserlebnis in Beziehung auf Gesetz und Fleisch und dem davon unabtrennbaren Knechtesstande gegenüber der Sünde hat ja seinen Zweck an der Zugehörigkeit zu dem Auferweckten gehabt.[2]) Und was der Zweck dieser in der Schrift vorausbezeugten Gottesthat war, das ist auch ihr Erfolg an denen, die in Christo Jesu sind. Ist doch in der That Neues anstelle des Alten geworden. Die Herrlichkeit des Vaters, welche Christum erweckt hat, wirkt auch in den Mitgekreuzigten die Neuheit des Lebens, welche des Geistes ist. Das bezeugt der, welcher schreiben konnte *ζῶ οὐκέτι ἐγώ* und die Erfahrung von der Kraft der Auferstehung Christi macht.[3]) Er kennt den Geist des Sohnes Gottes als die Kraft, die Christo zu eigen und diesen Christum zu bestimmendem Lebensinhalte macht;[4]) er kennt auch die Macht, unter deren Erweisung das Wort von dem Gekreuzigten den Glauben auf göttliche Tragkraft stellt.[5]) Wo er den neuen Bund dem alten, jeden in seiner Wirkung, entgegensetzt, da ist das letzte Wort: der Herr ist der Geist; das deckt sich ihm. Und was dem Glaubenden widerfährt, geschieht *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*.[6]) Damit tritt nun auch heraus, daß nicht einem selbständigen andern Gedankenzuge angehört, was Paulus von dem Geiste zu sagen weiß. Wenn der neue Bund der des Geistes ist, weil der Herr der Geist ist, so deckt sich dieser Geist nicht nur auch sonst dem Inhalte und der Wirkung nach mit dem erhöhten Christo, ohne mit ihm zu verschwimmen;[7]) es ist auch weiter deutlich, daß für Paulus das Wirken des Geistes durchaus davon abhängig ist, ob das Gesetz mit seinem Anspruche befriedigt und beseitigt ist.[8]) Der Messias des Gesetzes Ende; der Glaube

---

[1]) Röm. 6, 4—14. Wie das *σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου* in dem *συσταυρωθῆναι* liegen muß, weil eben der *σταυρός* das eigentümliche Gepräge seines *θάνατος* ist (nach und doch gegen H. Cremer, s. v. *ὁμ.*), so ist auch V. 5 ein *σύμφ. τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως* gedacht. Die *καινότης ζωῆς* ist nicht die eines in die Menschheit einbrechenden Himmlischen, Gotthaften. Der *ἐπουράνιος* (1. Kor. 15, 47) ist ja der Auferweckte, der Leibhafte. So ist es eben eine menschliche *καινότης*, in der wir unsren Wandel gestalten sollen V. 4. Auf dem Hintergrunde des *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖν ἐφάπαξ* ist Christus *ἐκ νεκρῶν* als *ἀπαρχή* (1. Kor. 15, 23) und *πρωτότοκος* (Kol. 1, 18) erweckt und Teilnahme an diesem seinem Leben ist diese *καινότης* V. 8. 9. [2]) Röm. 7, 4; 14, 7—9 vgl. 2. Kor. 5, 15. [3]) 2. Kor. 5, 17; Röm. 6, 4. 6; Gal. 2, 19; Röm. 7, 6; Gal. 2, 20; Phil. 3, 10. [4]) Gal. 4, 5; Röm. 8, 9 f.; Gal. 2, 20. [5]) 1. Kor. 2, 5. [6]) 2. Kor. 3, 17. 18. [7]) Röm. 8, 9 f. — V. 27 und 34. — 1. Kor. 12, 4—13; Ephes. 3, 16. 17. [8]) Röm. 7, 4—6 vgl. Gal. 2, 19. — Wie das Getötetsein durch den Leib Christi abzielt auf die Zugehörigkeit zu dem aus dem Totenreich

zielt deshalb auf Rechtfertigungsstand in der Gemeinschaft mit ihm ab; und die auf Glauben abzielende und wirkende Predigt, deren Inhalt der Gekreuzigte bildet, ist eben darum die Vermittlerin der Gabe des Geistes, die das Vorhandensein des Kindesstandes belegt.[1]) Selbst, wenn er die Zuversichtlichkeit der Hoffnung daher leitet, daß die Gottesliebe sich mittels der Gabe des Geistes in überströmender Fülle in den Herzen ausschüttet, lehrt der Apostel das doch an den geschichtlichen Gottesthaten der Rechtfertigung und Versöhnung durch Blut und Tod seines Sohnes und an seinem darauf folgenden neuen Leben zu verstehen und zu vergewissern.[2]) So rechnet er überall auf die lebendige Person. Sie hat mit ihrem Doppelerlebnisse den Anfang inmitten des Alten geschichtlich gesetzt; innerhalb des Umkreises ihrer Bedeutung und Wirkung ist das Alte von Gotteswegen und für Gottes Urteil zu Ende; und innerhalb eben dieses Umfanges kann jedes Einzelleben im Glauben Anteil an dem neuen Anfange mit seiner ausscheidenden und mitteilenden Wirkung gewinnen.[3])

Dieses pharisäische Verständnis des Evangelium war und bleibt die richtige Ausrüstung für „den Lehrer der Heiden".[4])

Wenn unter uns betont wird, das Christentum sei nicht Lehre, sondern Leben, dann denken Viele alsbald an seine Auswirkung im sittlichen Verhalten. Das aber ist weder das Ganze noch das Erste an dem, was die Bibel Leben nennt. Was uns so leicht in einander läuft, unterscheidet Paulus wohl, wo es auf die klare Einsicht ankommt, nämlich Leben und Wandel.[5]) Jenes ist Gabe, deren wir genießen und gebrauchen; dieser ist unsre Aufgabe. Jene Gabe befaßt sich in den Frieden im Verhältnisse zu Gott, mit dem eine Fülle gegenwärtiger Erlebnisse samt der Verbürgung der künftigen gegeben ist.[6]) In diesem Friedens- und Kindesstande liegt aber zugleich Fähigkeit und Pflicht zu einem neuen Wandel; Fähigkeit und Pflicht, die ihn selbstverständlich,

---

Erweckten, so folgt aus der in solchem Sterben vermittelten Scheidung vom Gesetze das Dienen im neuen Wesen des Geistes.

[1]) Röm. 10, 4; Gal. 3, 2 f. vgl. V. 1. V. 14; 4, 4—6. [2]) Röm. 5, 5—11. [3]) Röm. 5, 15 f.; 2. Kor. 5, 13—21. [4]) 1. Tim. 2, 5. 6. [5]) Gal. 5, 25; Röm. 6, 4 vgl. 9—11; 7, 6. Vgl. die Zurückführung des *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* auf das *εἶναι ἐν πνεύματι* Röm. 8, 4—9, ferner V. 10 vgl. 12 f. [6]) Röm. 5, 1 f.

aber so wenig gezwungen als mühe- und kampflos machen.[1]) Mit diesem Leben und Wandel zugleich genießt man der Gewißheit endgiltiger Errettung. Das vorzuhalten und verschiedenseitig zu wenden, hat der Heidenmissionar verschiedenartigen Anlaß. Es wird den Heiden allzeit und allerorten schwer, das Vertrauen auf die Gottheit mit dem Ernste der sittlichen Arbeit zu verbinden. Dieser Ernst muß tief eingeprägt werden, und gewinnt erst allmählich seine volle Auswirkung durch klare Einsicht in den Umfang der sittlichen Forderung und durch die Kraft der entschlossenen Ausführung.[2]) Dazu, daß dieser Ernst in den Herzen triebkräftig anwurzele, dient der Eindruck, welchen die Ankündigung des unausbleiblichen und unerbittlichen Gerichtes über die Unsittlichkeit mit der die Predigt unter den Heiden anhebt und welche weiter eingeprägt und anschaulich auf die Gegenwart angewendet wird.[3]) Das Weitere ist Sache der Erziehung. Es ist aber nicht leicht, sie im grunde der Geistesmacht des Gottesfriedens anheimzustellen. Es scheint aussichtsreicher und wird selbst in der Ausübung leichter, greifbarere Hilfsmittel zu suchen; das Nächstliegende wird immer eine religiöse Satzungsethik, eine Askese sein.[4]) Eben deshalb sind die jungen Heiden-Gemeinden so empfänglich für die Einwirkung der Judaisten gewesen, die alte Kirche so gesetzlich, die Protestanten so gern Moralisten.

Diesen Irrungen gegenüber greift der zurechtstellende Unterricht des Paulus auf die Wurzeln jenes Lebens zurück, auf den Heiland in seinem doppelten Lebensausgange und auf seine Genugsamkeit. Er zeigt den Rückfall hinter den Stand in seiner Gemeinschaft an solchen gesetzlich gestalteten „Christentümern“ auf. Alles Treiben außerhalb des Lebens in Christo laufe unabwendlich auf den Tod hinaus und dieses neue Leben könne nur aus der befreienden Macht jenes durch seinen ganzen Zusammenhang einzig bedeutsamen Sterbens hervorgehen. Er eröffnet das Verständnis für die neue Schöpfung, welche der Erstgeborene aus den Toten in die Nachkommenschaft Adams hineinbringt. — Dem Heiden erscheint die Verkündigung von der Bedeutung des Mannes mit diesem Erlebnisse zunächst als ein unzureichendes Mittel.[5]) Dieser

---

[1]) Röm. 6. 8, 4 f. 12 f. Ganz in den Gedankengang von 8, 3 f. hinein greift in andrer Ausdrucksweise Tit. 2, 14. [2]) Vgl. „Die richtige Beurteilung der apostol. Gemeinden“. [3]) Vgl. S. 262 u. N. Die Erinnerung fehlt auch sonst nicht 1. Thess. 5, 4 f.; 1. Kor. 3, 13 f.; 4, 5 f.; 6, 9 f.; 2. Kor. 5, 9 f.; Gal. 6, 4. 7 f.; Röm. 2, 11 f.; Eph. 5, 5. 6; Kol. 3, 6. Vgl. auch Röm. 1, 18—32. [4]) Galater- und Kolosserbr. [5]) 1. Kor. 1, 21 f.; 2, 8 f.

Anstoß kann beseitigt werden, wenn solche Predigt trotzdem umfassende Erfolge erzielt. Die Menschenweisheit wird dann nur die Wirkung von anderswoher ableiten, und das hat sie in der hellenischen Theologie hinterher in der That gethan, nämlich aus der Menschwerdung statt aus dem Lebensausgange des Fleisch gewordenen Gotteswortes.[1] Der Jude dagegen fühlt sich durch den Anspruch für diesen Mann in seinem überkommenen Gottesglauben gekränkt.[2] Den Anstoß beseitigt kein äußerer Erfolg, sondern allein zuerst die Erfahrung, daß er der Träger der Kraft sei, Glauben zu erzeugen, in den Gnadenstand bei Gott zu heben, die Kindesansprache zu wecken und dadurch der Knechtschaft zu entheben;[3] danach die Einsicht, daß er nach der Schrift den Weisheitsrat Gottes verwirklicht. Was aber die Knechtschaft für die ganze Menschheit bedeute, die man im eignen Leben erlebt, und wie die Wege Gottes durch Umschweife und Widersprüche stetig dem Ziele entgegenführen, dafür hat nur der unter dem Gesetz erzogene und in der prophetischen Schrift bewanderte Jude den Blick. Die Freiheit von Sünde und Gesetz zieht[4] aus dem freien Zugange zum Vater ihr Leben und nicht aus allerlei Gotteshilfen. Vergebung der Sünden wird die Grundlage einer die Menschheit umspannenden neuen Lebensordnung, und nicht eine neue Gedankenwelt oder eine inhaltlich unbestimmbare neue fromme Strömung. Denn die Annahme dieser Vergebung schließt die Hingabe an den ein, in dem die Sünde ihr Todesurteil erfahren hat und das Leben für Gott wirkungskräftiges Lebensgesetz ist.[5] Der schlichte Bericht von dem Leben des Sohnes, dessen Gott nicht verschont, aber ihn auferweckt hat, kann die weltumgestaltende Macht werden.[6] Sie leistet wirklich, was man umsonst versucht hat und versucht mit allen denkbaren Formen und Ordnungen, in welche man das mannigfaltige Leben der Menschen, ihrer Arten und Gattungen und ihre Beziehungen zu einander bringen könnte.[7] Diese Glaubenseinsichten von unermeßlicher Tragweite zuversichtlich zu erfassen und dann in unverlierbarem Ausdrucke der Kirche mit auf ihren Weg zu geben „zum Zeugnisse über sie“, das hat nur der Mann ver-

---

[1]) Theanthropologisch, metaphysisch, speculativ anstatt soteriologisch, offenbarungsgeschichtlich, in der *σοφία*, welche nur eine Gestalt des *λόγος τοῦ σταυρου* ist 1. Kor. Kap. 1 und 2. [2]) 1. Kor. 1, 22; Röm. 10, 2. [3]) 1. Kor. 2, 5; Röm. 5, 1 f.; Ephes. 2, 18; Röm. 8, 14 f.; Gal. 4, 4. [4]) Röm. 6, 14 vgl. V. 11. [5]) Kol. 1, 14; Röm. 8, 1—4; 6, 10. 11. [6]) 1. Kor. 1, 23 f. [7]) Röm. 1, 14—17 vgl. 1—5; 2. Kor. 5, 14—19; Ephes. 2, 15—18.

macht, der jene Erziehung unter dem alten Bunde bis auf das Innerste und Letzte durchgemacht und dann gelernt hatte die Freiheit, mit der Christus befreit, und die Liebe, von der ihn nichts scheiden konnte, zu preisen.[1]) Der Pharisäer, welcher seine Altersgenossen im Judentum übertraf, ist das Rüstzeug der Wahl gerade für die Heiden.[2]) Er hat sie nicht ganz und auf die Dauer vor dem knechtischen Joche bewahren können. Die Befreiung hat nicht die speculierende oder moralisierende Hellenisierung oder Ethnisierung der christlichen Gedankenwelt gebracht, weder in der Zeit der Kirchenväter noch unter der Blüte der Renaissance oder des Humanismus. Allein derselbe Heidenapostel hat sie dann doch endlich, als die Stunde geschlagen hatte, in der Reformation durch Luther mit jenem bloßen Worte befreit,[3]) mit dem Worte vom Kreuze, mit jener forensisch unterbauten Lehre vom Geistesleben aus und in Christo, die er selbst als in eine Losung zusammengefaßt hat in die Zeilen: „gestorben für unsre Sünden nach der Schrift und begraben und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift."

Preisgegeben an das Irrlicht des Götzendienstes, den sie mit dem Geschöpfe treibt, zieht die Menschheit noch heute Gottes Gerichte über die ausartenden Gesamtgestaltungen ihres Sündenlebens herab. Darin wird es kund, daß Gottes Rechtsverhängnis über ihr lastet.[4]) Aus ihm hilft kein Wohlgefallen an der sittlichen Idee und kein ohnmächtiger Humanismus mit seinen abstracten Heilsplänen individualistischer oder socialistischer Abzielung. Es hilft allein die Gottesthat auf Golgatha, am Kreuz und im Felsengrab; da ist in der handelnden und willig übernehmenden Ausübung des Rechtsverhängnisses die Bahn für das neue Leben aus der Gotteskindschaft heraus freigemacht und innerhalb ihrer der Gang nach dem Gesetze des Geistes[5]) so sicher und zielgewiß für den Vereinzelten wie für die Vielen.

Der angebliche erste Dogmatiker der Christenheit, welcher „die Religion Jesu" verhängnisvoller Weise in eine Lehrweise gewandelt haben soll, ist der wirksamste Praktiker ihrer Urzeit gewesen; denn er hat die Menschheitskirche in die weite Welt hineingepflanzt. Das ist eine unumstößliche Thatsache der Geschichte. Aber es ist nicht nur eine brutale Thatsache. Wer ihn versteht und sich von ihm selbst in sein Ver-

---

[1]) Gal. 3, 23 f.; Röm. 7, 14 f.; Gal. 2, 19; ebd. 5, 1; ebd. 2, 20; Röm. 8, 39. [2]) Gal. 1, 13—16; 2, 7; Röm. 1, 5; Apg. 9, 15; 22, 18. 21. [3]) Vgl. m. Schr. D. Br. d. P. a. d. Gal. 2. A. 1893. S. 3 f. [4]) Vgl. Röm. 1, 18 f. 5, 15 f. [5]) Röm. 8, 4.

ständnis an dem Geheimnisse Gott [1]) hineinführen läßt, der kann auch jene Thatsache etlichermaßen verstehen. Zum erfolgreichen Bauen gehört Weisheit, nämlich ein klarer Bauplan; Holz, Heu, Stoppeln schaden dem Baumeister selbst schließlich nicht, aber seinen Bau machen sie hinfällig. Gold, Silber und Edelstein von ihnen zu unterscheiden, ist Sache der Einsicht. [2]) Man wird immer wieder sich erinnern, daß Sittengesetz und Gesetzesoffenbarung von demselben Gott sei, dem man das Evangelium dankt, und immer wieder in Versuchung kommen, mit Moral, offenbarter Weltanschauung und christlich gearteten Plänen zur Menschenbeglückung die Kirche zu bauen, wenn man keine klare Antwort auf die Frage kennt: „was hat denn das Gesetz gesollt"? [3]) Das Gesetz ein Stück des Evangelium, nicht sein Anhang oder gar sein Zweck; das Gesetz in seinem Fluche der Einschlag in das große Werk der Loskaufung am Kreuze; das Gesetz das eine Stück in der Einladung: ändert den Sinn und glaubt an die Gnadenbotschaft. — Diese Erkenntnis hat uns von Roms Ketten befreit; und die Erkenntnis danken unsre Lehrer dem forensischen Verständnis, welches ihnen Paulus für den Gekreuzigten erschlossen hat. Darauf ruht alle Christenfreiheit. Alle Freiheit ruht ja letztlich nicht auf Verneinung und Zerstörung, sondern auf Ueberwindung durch Verwertung und Verarbeitung. Vollends nun, wo es sich um Wege und Gaben Gottes handelt. Daß Christus des Gesetzes Ende ist, dessen wird nur gewiß, wer das Gesetz als Erzieher auf Christum erlebt und erkennt.

Nicht jeder muß Gottes Geheimnis in dem Maße durchschauen wie der Mann, der aus ihm den Mut nahm, sich dem Reiche der Finsternis entgegenzustellen, das die Welt umfing. [4]) Das ist für die Vollkommenen. [5]) Aber die Kirche und ihre Leiter dürfen sich dieses Verständnis nicht verdunkeln lassen, [6]) denn sie müssen in den Bahnen des Kirchenbaumeisters fortgehen und seinem Zeugnis und Bekenntnis freie Bahn schaffen. Und wenn nicht jeder Christ den Dogmatiker Paulus zu verstehen braucht, wie das wohl den meisten seiner Zeitgenossen gegangen ist, den Bekenner Paulus, der seine Schuld und seine Neuschöpfung bekennt, [7]) kann jeder verstehen und soll jeder verstehen, der Jesu Einladung vernimmt. Bei dem bekennenden Paulus lernt man

---

[1]) Eph. 3, 2 f. [2]) 1. Kor. 3, 10 f. [3]) Gal. 3, 19. [4]) Kol. 1, 13 vgl. 5 f. [5]) 1. Kor. 2, 6 f. [6]) Vgl. Ebr. 5, 12—14. [7]) Röm. 7 und 8; Gal. 6, 14. 15; 2, 19 f.; 2. Kor. 5, 17; Kol. 3, 10 f.

aber im innersten Leben verstehen, „was das Gesetz gesollt hat“. Und die das von Paulus gelernt haben, die haben auch zu tausenden seine Predigt von dem forensischen Werte des Kreuzes und des Glaubens verstanden. Des zum Zeugnis werden bis heute die Passionslieder in den evangelischen Gemeinden laut. [1])

Des Apostels Dogmatik hat sich praktisch bewährt in seiner apostolischen Leistung, in ihrer kirchengeschichtlichen Wirkung und darin, daß Unzählige von „seinem“ Evangelium bekannt haben und bekennen, was er selbst von ihm sagt: Kraft Gottes zur Rettung jedem, der da glaubt.

Das Zeugnis, daß Jesus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß man Leben habe in seinem Namen. [2])

Das Evangelium und der Brief, welche die Ueberlieferung des neutestamentlichen Kanon nach Johannes überschreibt, haben noch immer überwiegend den Eindruck hervorgerufen, aus derselben Feder zu stammen. Ist das der Fall, so fällt von dem auch in dem zweiten Briefe wiederholten Stichworte des Verfassers „Bekenntnis, daß Jesus Christus im Fleische gekommen“ ein Licht auf das Evangelium. [3]) Auch dieses ist nicht einfacher Bericht, sondern zurechtstellender Unterricht. Wenn es auch unverkennbar vielfach aus Augenzeugenschaft erzählt, um zu erzählen, so tritt doch die unterrichtende Absicht schon in der großen Einleitung deutlich heraus. Jedenfalls ist man hier in der Lage, das gewonnene Verständnis für den Plan des Erzählers an den Aussagen des belehrenden Briefstellers zu prüfen.

Man hat den Evangelisten dahin verstanden, daß er nur den Logos zu Worte bringen wolle; dazu nütze er den Rahmen der überlieferten Erzählung; sein eigentlicher Zweck liege aber in den Reden von Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Leben und Tod; Wahrheit, Licht und Leben aber bestehen in der Erkenntnis des wahrhaftigen Gottes. [4]) — Und worin besteht dann diese? Das ist die alte Schwärmerei für die Idee, welche völlig übersieht, daß die Idee eine inhaltlose Abstraction ist ohne den anschaulichen Gehalt aus dem persönlich-

---

[1]) Selbst bei einem Mystiker wie G. Tersteegen klingen diese Saiten voll und tief in seinen beiden Passionsliedern. [2]) Joh. 20, 31. [3]) 2. Joh. 7; 1. Joh. 4, 2. 3; Ev. 1, 14. [4]) 17, 3.

geschichtlichen Leben. Wenn Wahrheit und Licht bei Johannes einen faßbaren Inhalt haben, so wird der in der Liebe bestehen; woher aber Johannes etwas von der Liebe zu wissen meint, darüber hat er niemanden im Zweifel gelassen, der ihn nur wirklich lesen will. Er kennt sie und lehrt sie kennen aus den Handlungen Gottes und aus den Handlungen Jesu; und die entscheidende Handlung Jesu ist eben der Beweis der Liebe, neben dem es keinen höheren Beweis gibt.[1])

Diesen „Apostel der Liebe" darf man ebensowohl einen Apostel des Glaubens, will sagen: des Vertrauens auf den handelnden Gott und sein handelnd sich darbietendes Wort heißen; und so kann man ihm, unverwirrt durch jenes idealistische Mißverständnis, in seinem Verständnisse der Thatensprache Gottes nachgehen. Besteht es etwa darin, in dem Fleische, welches das Wort wurde, das Wesentliche dessen zu finden, was man von ihm zu nehmen hat? In der That, man soll sein Fleisch essen und sein Blut trinken; indes doch mit der Erkenntnis, daß das Fleisch nichts nütze.[2]) Vielleicht besteht dann seine Gabe doch lediglich in dem lebendig machenden Geiste, den sein Wort oder sein Mund haucht.[3]) Die Glaubenden haben also den Inhalt aufzunehmen, den er in sein irdisches Fleisch faßt, solange er bei ihnen ist. Indes, wie steht es doch mit diesem Inhalte? Selbst die Treuesten und Nächsten, die unter dem Eindrucke seiner Worte ewigen Lebens bei ihm aushielten, selbst sie sind nicht imstande, ihn zu fassen.[4]) Wie wird er faßlich? Erst nach seinem Scheiden. Der andre Beistand muß kommen und ihn verklären.[5]) Selbst dieses Weizenkorn, welchem der Vater gegeben hat, Leben zu haben in ihm selber, bleibt allein, wenn es nicht erstirbt; selbst dieser Hirt kann erst dann alle zu sich ziehen, wenn er erhöhet ist von der Erde.[6]) Dieser Lebensausgang ist also jedenfalls Bedingung dafür, daß das Wort leiste, wozu es gesendet ist.

Dann aber wäre das Fleisch doch nur Durchgangsort, bloßes Mittel für die volle Entfaltung des Lebenswortes in der Form des Geisteswortes. Das entspricht schwerlich der Einleitung zu dem Berichte, wenn sie mit nachdruckvollem neuen Ansatze den Inhalt der geschichtlichen Erscheinung aussagt; so wenig wie es der entschiedenen Verwerfung des Doketismus entspricht, in der die Ermahnung mit der

---

[1]) Ev. 3, 16; I. 4, 7—11. 16; 3, 16; Ev. 15, 13. [2]) 6, 52—58. — ebd. V. 63. [3]) 6, 63; 20, 22. [4]) 6, 68; 13, 6 f.; 11, 6 f.; 14, 5 f.; 16, 12 f. [5]) 16, 7—16; 14, 16. 25 f. [6]) 12, 24; 5, 25; 10, 11. 27 f.; 12, 32.

Entgegenstellung des wahren Gottes und der Idole schließt.[1]) Für die Offenbarung behufs der Erkenntnis hätte man doch an einer doketischen Erscheinung allenfalls genug. Für ein bloßes Ewigkeitsleben im Diesseits genügte es an der wirksamen Gegenwart von Wahrheit und Geist bei Anbetern in Geist und Wahrheit.[2]) So aber ist die Predigt nicht gemeint. Wenn Johannes seinen Logos angesichts des Steines, unter dem die viertägige Leiche liegt, sich die Auferstehung nennen läßt, so denkt er an die Auferweckung am jüngsten Tage.[3]) Die Vorausnahme des Lebens nach dem Tode[4]) bedeutet eben nicht die Beseitigung dieser zu erwartenden Erneuerung des schon hier besessenen Lebens, so wenig sie die Thatsache aufhebt, daß seine Erlangung mehr sein wird als jene Vorausnahme. Denn es gibt jenseits ein Sein bei dem Sohne und bei dem Vater, in welchem erst die volle Genüge gewonnen wird.[5]) Trotz aller Bemühung sich zu reinigen, wie er rein ist, steht noch aus, daß wir ihm gleichartig sein werden. Das kommt erst bei seiner Offenbarung oder Wiederkunft zum Gericht und kann sein Urbild nur an dem Auferstandenen haben, der durch seine Wundenmale wieder zu erkennen war.[6]) Ja, ohne das Hören, Schauen und Tasten, welches auch den Zweifler überführte und erst die Hülle von den Augen derer nahm, welche den Vater in ihm noch immer nicht gesehen hatten, wäre es zu dem Zeugnisse von dem Worte des Lebens nicht gekommen, durch das man Gemeinschaft mit dem Vater hat.[7])

Das Leben des Auferstandenen, aus welchem heraus er den Geist sendet und mit dem Vater kommt, um Wohnung bei den Seinen zu machen, verliert also seine besondere Bedeutung auch für die abschließende Zukunft nicht.[8]) Und ebensowenig ist sein Sterben nur die Voraussetzung der Entschränkung.

Vor allem ist es der Thatausweis der Liebe. Und ohne den wäre es mit aller Lebensmitteilung nichts.[9])

Aber weiter fehlt es auch nicht an der Aussage, warum das so sei. Johannes ist nicht in hellenistischem Universalismus über die

---

[1]) Ev. 1, 14 f. — I, 5, 20. 21. [2]) Ev. 4, 23. [3]) 11, 24. 25 vgl. 5, 29; 6, 39. 40. 54. [4]) 6, 40. 54; 11, 26; I, 3, 14; 5, 13; Ev. 20, 31. [5]) 14, 2 f.; 17, 24; 10, 10. 27 f. [6]) I, 3, 2. 3 vgl. 2, 28; Ev. 20, 20. 24 f. vgl. 19, 34—37. [7]) I, 1, 1—3 vgl. Ev. 20, 27; 14, 8 f.; 16, 19—23. [8]) 16, 7; 14, 23. [9]) 14, 23 „wenn einer mich liebt"; I, 4, 19 „wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat"; 4, 9—11; Ev. 15, 13.

Schrift alten Bundes hinaus.[1]) Sein Jesus will selbst und soll nach seinem Zeugnis am alten Testamente gemessen sein; er ist eben erst dann fertig, wenn bis auf das Kreuz hinauf und an ihm alles geschehen ist, auf daß die Schrift erfüllet wurde.[2]) So ist es denn mehr als eine dichterische Schattierung, wenn der Eingang auf die Verkennung des Lichtes durch die Welt und auf seine Ausstoßung vonseiten des Eigentumsvolkes vorausweist. Dieser Widerstreit füllt ja den Bericht aus, von der Tempelreinigung beim ersten Besuche der Gottesstadt bis zu der letzten Verwahrung gegen seine Messianität. Das Eigentum verfällt in seiner Verblendung des Unglaubens der Welt und dem Gerichte über ihren Fürsten.[3]) Und das ist Schrifterfüllung.[4])

Dieses Gericht aber vollzieht sich in seiner Erhöhung an das Kreuz. Wie ist das zu verstehen? Das ist die andre Seite. Es gab doch solche, die ihn aufnahmen, und denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, weil sie aus der Wahrheit sind.[5]) Seine Schafe aber, weder die aus seinem Volke noch die in der Welt zerstreuten, hat er nicht bewahren und zusammenbringen können ohne seinen Tod, der ihnen das Verderben erspart, indem er sie vor dem Wolfe schützt.[6]) Ohne dieses Blut keine Reinigung von Sünden, deren unentbehrlichstes Stück die Vergebung ist. Er, der Vertreter der bußfertigen Sünder beim Vater, dessen Hohepriestertum nicht mit dem einen letzten Gebet abschließt, ist kraft dieses Blutes auch die Gott gesendete Sühne, die an sich der ganzen Welt gilt.[7]) Das ist dann selbstverständlich diejenige Sühne, welche den neuen Bund Jer. 31 unterbaut; in ihm hat man wohl Sünden, aber man thut die Sünde nicht, weil seine Gebote nicht schwer sind.[8]) Darum ist er in seinem Tode, in dem er sein Leben gibt, um es wieder zu nehmen, das vom Täufer geschaute Lamm, welches die Sünde der Welt aufhebt, um sie zu tragen und wegzutragen.[9]) „Hat“ nun der Fürst dieser Welt nichts „an ihm“, was kann er weiterhin „an denen haben“, welche er vertritt und niemand aus seiner Hand reißen kann?[10])

Der Geist, den der Erhöhte vom Vater sendet und welcher von dem Seinen nimmt, um ihn zu verklären; das Blut, welches von

---

[1]) B. Weiß, D. Joh. Lehrbegr. 1862. 2. Abschn. A. H. Franke, D. A. Test. bei Joh. 1885. [2]) 7, 17; 5, 39–47. — 19, 24. 28. 36 f. [3]) 1, 10. 11; 2, 13 f. 19, 19 f.; 16, 8—11; 12, 31. [4]) 12, 38 f. [5]) 1, 12; 3, 21; 18, 37; 11, 52. [6]) 10, 11–17. [7]) I, 1, 7—2, 2; 4, 10. [8]) I, 1, 8 f.; 3, 9; 5, 3. [9]) 10, 17. 18; 1, 29. [10]) 14, 30; 10, 28 f.

Sünden reinigt; das Wasser der Verheißung, welches Reinigung und Ausstattung mit dem Geiste verbürgt und aus welchem deshalb zum Reiche Gottes geboren wird, die drei bilden das unaustilgbare Zeugnis auf Erden;[1]) und kraft seiner haftet der sieghafte Glauben an Jesu dem Sohne Gottes.[2])

Wie dieser Erzähler die Hauptstücke des Vorganges geschätzt hat, den er darstellte, das wissen wir nun. Wie er aber erzählt — wenn man auch gern es dem Leser überließe, nun selbst zuzusehen, es muß doch noch erhoben werden.

Das Titelblatt mit seinem Ausblick über Welt und Zeit, mit seiner Ueberschau über den kurzen, inhaltschweren Verlauf, mit seiner Einfalzung der Thatsachen in den Gang der Heilsgeschichte, mit seinem Bekenntnis zu dem gotthaften Sohne aus eigenster Erfahrung ist kein fremder und bald vergessener Schmuck.[3]) Daß das bei Gott ewig gewesene Wort Fleisch geworden ist, daran mahnen die abgenötigten Selbstbekenntnisse des Sohnes bis zu der feierlichen Besprechung mit dem Vater vor den Elfen in der letzten Stunde.[4]) Aber im straffgespannten Fortgange der Thatsachen ist das vom Worte durchdrungene Fleisch überall mit Händen zu greifen.[5])

Ein Doppelzeugnis des hiezu gesendeten und in der Einleitung vorgeführten Vorläufers eröffnet die Darstellung. Für alle wird der von Gott bestimmte Ertrag dieses Lebens prophetisch bezeichnet: die allumfassende wirksame Sündenvergebung anstatt der verheißenden Wassertaufe.[6]) Sodann der Hinweis an die Jünger ins Besondre.[7]) Das sind die in der Einleitung angedeuteten zwei Linien. Die erste läuft in der Hauptsache durch bis Kapitel 12. Vom dreizehnten ab wird die nicht abgerissene zweite voll durchgeführt. Die große Leidensgeschichte bringt den Abschluß in der Ausführung des Wortes vom Geben und Nehmen des Lebens.[8])

---

[1]) I, 5, 6 f. — Ev. 3, 5 f. V. 10 vgl. 1, 32 f.; Jes. 11, 9; 44, 3 f.; Ez. 36, 25 f.; Hab. 3, 14. [2]) I, 5, 4 f. [3]) 1, 1. — 2—13. — 6—8. 15. — 14. 16—18. [4]) 3, 13; 6, 35 f. 62; 8, 58; 17, 5. 24 vgl. die Aussagen über das Ausgehen vom Vater und Kommen in die Welt. [5]) Das haben gegen C. F. Baur vorlängst Weizsäcker und Beyschlag, seitdem auch andre überzeugend nachgewiesen. [6]) 1, 19 bis 34 vgl. 3, 26—36; Gegensatz zu: „der Zorn Gottes bleibt auf ihn gerichtet". [7]) 1, 38 f. [8]) 10, 18.

Den ersten Abschnitt eröffnet der Spruch vom Abbruch und Wiederbau des Tempels. Nach den sich steigernden Zusammenstößen unter sich steigernder Entfaltung der Selbstzeugnisse des Sohnes, die in den Reden vom Hirten mit den Hinweisen auf den Lebensausgang und auf die Wirkung über die Hürde hinaus schließen, folgt das große Zeichen, in dem der sich ausweist, der das Leben ist, und im Anschluß daran die Vorboten des Ausganges: die Vorbereitungen der Feinde und die Nachfrage der Hellenen.[1]) Der Erzähler sieht das Verstockungsurteil erfüllt, das dem Jesaja aufgetragen ist, als der Prophet die Herrlichkeit dessen erschaute, der nun als Licht der Welt gekommen, nicht um zu richten, und doch als Gericht, je nach Glauben oder Unglauben.[2])

Der zweite Abschnitt enthält die Vorbereitung des Scheidens. Es ist alles darauf hingewendet, den Jüngern dasselbe nicht als Trennung erscheinen zu lassen; die tiefangewachsenen Bande, mit denen ihr Leben an dem seinen hängt, werden nach ihrem Vermögen befestigt; die großen Verheißungen des Wiedersehens und des Ersatzes ihnen wiederholentlich eingeprägt.

Die Schlußabschnitte zeigen durchweg den Handelnden und nicht den Leidenden. Wie er dem Verräter die Losung gegeben hat, so überliefert er sich denen, die ihn nicht greifen können; er trinkt den ihm bestimmten Kelch.[3]) Unerschüttert steht er dem Gerichte Rede wie dem Unrecht. Den heidnischen Richter setzt er instand, wirklich zu urteilen, weiß sich aber nicht abhängig von seiner Willkür.[4]) Er hat dafür gesorgt, daß alle Welt erfahre, weshalb er sterbe.[5]) Auch am Kreuze handelt er bis zu dem Augenblicke des Aushauchens, durchaus seiner selbst Herr.[6]) Gott aber hat dafür gesorgt, daß dieser Gekreuzigte unversehrt, und doch erkennbar auferstehen mag.[7]) Dann überführt der Erstandene die Seinen von seinem leibhaften Leben, weist sie in die Trennung von ihm hinein, hinein in ein Leben des Glaubens, und überweist ihnen den großen Ertrag seines Lebens: die Vergebung der Sünden.

Siehe das Lamm Gottes, welches aufhebt die Sünde der Welt,

---

[1]) Kap. 11, bes. V. 25. — 11, 47 f.; 12, 20 f. [2]) 12, 37 f. [3]) Auffassung des Schildernden 13, 1—3. — V. 26 f. — 13, 31. 3; 14, 31; 17, 11. — 18, 5 f. 11. [4]) 18, 19 f. — V. 33—37. — 19, 11. [5]) 18, 20; 12, 12—16; 18, 37; 19, 7. — V. 19. [6]) 19, 26—30. [7]) 19, 31—37 vgl. 20, 20 f.

sie trägt und hinwegträgt. Und welche ihn im Glauben aufnahmen, denen gab er Vollmacht Gottes Kinder zu werden.

Innerhalb des biblischen Gesichtskreises ist also das Gegenmittel wider den Doketismus nicht die Gleichstellung Jesu und seines Geschickes mit dem Menschenlose. Hier quillt die errettende Liebe nicht aus dem edlen Herzen eines, der Fleisch ist, geboren vom Fleische.[1]) Nein, die errettende Liebe steigt herab, gebend, sich hingebend und tragend. Und das Gegenmittel wider den Doketismus war auch damals schon der Liebestod dessen, den Gott aus seinem Schoße in die Welt gesendet hat, und die Wunden dessen, der aus dem Grabe erstanden zu seinem Gott und zu unsrem Gott, zu seinem Vater und zu unsrem Vater aufgefahren ist.

Die Gesichte von dem geschlachteten Lämmlein am Throne Gottes.

Wenn der Seher die Vorbereitungen und Folgen der Wiederkunft Jesu Christi schaut, so hat er selbstverständlich den Standpunkt bei dem Erhöhten, dem Erstgeborenen aus den Toten.[2]) Nur danach ist zu fragen, was ihm für diesen jenseitigen König dessen Erdenleben mit seinem Ausgange bedeutet.

In dem großen Gesichte, welches die Zukunftsbilder eröffnet, erscheint inmitten der göttlichen Thronherrlichkeit ein Lämmlein mit den ungetilgten Spuren seiner Schlachtung; die Vorstellung kehrt wieder, so daß man die Bezeichnung bloß als Lämmlein wohl als Abkürzung betrachten darf.[3]) Eben die erfahrene Schlachtung macht es zu dem, was es ist. Und dieses Lämmlein allein kann die Bücher der Geschichte, des Gerichtes und des Lebens öffnen; sie sind die seinigen.[4]) Es führt die sieghaften Kriege[5]) und beim Abschluße noch ist es unverändert als Lamm die Leuchte für die ewige Gottesstadt.[6])

Es erhellt, daß jenes Erlebnis, das nach Jesaja 53 seine Schlachtung heißt, seine gegenwärtige Stellung bedingt. Kraft dessen ist er der fürsorgende Hirt für die, welche er von der Menschenwelt für

---

[1]) 3, 6. [2]) 1, 5. [3]) Kap. 4. 5. — 5, 6. 8; 13, 8. — Die Bezeichnung „Lämmlein“ an 29 Stellen. [4]) 5, 7 f.: 13, 8; 21, 27. [5]) 7, 14 u. s. w. [6]) 21, 22. 23.

Gott erkauft hat und die ihm folgen;[1] der Preis, um den er sie aus Liebe zu ihnen erstanden, ist sein Blut;[2] und dieses selbe Blut ist das Mittel, mit dem man sein Gewand reinigt[3] und durch welches man den Ankläger überwindet, also Vergebung empfängt.[4] Das ist die Bedingung für den Eintritt in den Himmel und die vollendete Welt.

Es ist also nicht bloß seine Aufgabe gewesen, mit seiner Ewigkeitsmacht in den Tod hineinzugehen, um seine Thore zu brechen und ihre Schlüssel zu halten;[5] in seiner Erhöhung ist der Ankläger schon überwunden,[6] und er hat in seinem Sterben auch für die Erkauften den Eintritt dort ermöglicht, wo nichts Unreines hineinkommen darf.[7] Und was sie hineingebracht, das bleibt ihnen gegenwärtig in dem Lämmlein, in dem alle Weissagung ihr Ziel gefunden hat.[8] Wie es heute die Kirchen lenkt, so bleibt es in alle Ewigkeit ihre Leuchte.[9]

Auch wenn Glaube und Hoffnung das Bild des Messias in alle jenseitige Herrlichkeit hineinverfolgen, so bleibt dieser Himmelskönig der Nazarener, an den kräftig herausgehobenen Spuren seines doppelseitigen Lebensausganges in alle Folgezeit kenntlich, wie am ersten Ostertage. Die Kraft in der „Geduld der Heiligen“[10] bleibt die Freude auf den, den man lieben kann, obwohl man ihn nicht gesehen hat, weil man die Thatensprache seiner Liebe aus dem Zeugnisse seiner Boten kennt.

Das Sühnopfer des himmlischen Hohepriesters.

Diese Durchprüfung der neutestamentlichen Schriften ist nur noch mit einer im Rückstande; von ihr aber könnte man sagen, sie habe keinen andern Inhalt, als eben eine Antwort auf die hier gestellte Frage. Und sonder Zweifel hat eben dieser Umstand ihr auch immer wieder lebhafte Beachtung in der Kirche verschafft. Obwohl der sogenannte Ebräerbrief eine deuterokanonische Schrift ist und bleiben muß,[11] hat er doch eine Geschichte in der Kirche, nicht bloß in der Geschichte des

[1]) 7, 17; 5, 9; 14, 3. 4. [2]) 1, 5. [3]) 7, 14; 22, 14 richtige Lesart, die sich dann nach der zuerst angef. Stelle näher auslegt. [4]) 12, 10. 11. [5]) 1, 17. 18. [6]) 12, 5. 7. [7]) 21, 27 vgl. 22, 14. [8]) 1, 7; 5, 5; 22, 16 u. s. w. [9]) 21, 23. [10]) 14, 12. [11]) Chemnit. exam. Conc. Trid. Frankf. 1699 de script. p. 49. „ecclesiam non habere illam potestatem, quod possit ex . . scriptis . . . dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima.“

Kanons, sondern auch in der Lehrgeschichte und in der Geschichte der christlichen Redeweise, namentlich im Liede. Die anfechtbare, aber immer wieder sich empfehlende Lehrform von dem dreifachen Amte Christi wird doch ihre erste Anregung aus diesem Briefe haben und manche gangbare Wendung in der christlichen Anschauungssprache, die in allen Volkssprachen ihren erneuten Ausdruck findet, ist aus ihm geflossen. Das Bemühen, diese Flugschrift unter das Ansehen des Paulus zu rücken, ist nicht die Ursache ihrer Beachtung gewesen, vielmehr ihre Folge. Die Ursache kann nur in dem unabweislichen Eindruck ihres Gehaltes erkannt werden.

In der That hat die Abrundung, mit der dieser Gehalt in den zwölf Kapiteln vorgeführt wird, etwas Verlockendes hier, wenn irgendwo im neuen Testamente, einen Lehrbegriff zu finden.[1]) Die Namenlosigkeit und der rein sachliche Anfang der Schrift, erweckt die Neigung, in ihr lediglich einen lehrhaften „Versuch“ zu sehen; also eine recht kenntliche Probe von der Gattung jener bis in das zweite Jahrhundert umlaufenden Abhandlungen, die man erst später unter die von Paulus in Ansehen gesetzte Gattung kirchlicher Briefe gebracht haben soll. Und doch würde man die Schrift mißverstehen, wenn man annehmen wollte, in ihr herrsche der Trieb des Erkennens und Lehrens vor. Sie ist vielmehr eine Erbauungsschrift, und aller Lehrstoff in ihr ist durchweg in den Dienst der Zurechtweisung darüber gestellt, wie das christliche Leben in der rechten Art zu gestalten sei. Diese Thatsache ist geeignet, auch die Lehrweise des Briefes dem Verdachte zu entnehmen, als vermöge sie nichts für das Glaubensleben zu leisten und dürfe nur mehr für ein eigenartiges Probstück der Denkweise einer für immer begrabenen Zeit oder Gruppe christlicher Entwickelung gelten. Man sieht die Lehrform von Christo, dem himmlischen Hohepriester und seinem Opfer ganz anders an, wenn man in ihr nicht bloß das typologisierende Dogma eines dogmatisierenden Geschlechtes von Christen, sondern die

[1]) Wenn das nun auch, wie oben angedeutet, nicht zutreffen wird, so hat doch diese Geschlossenheit der Abhandlung etwas, was bei anhaltender eingehender Beschäftigung eine Freude daran erweckt, sie sich und andern bis in die feinsten Zusammenhänge vorzuführen. Das mag mich entschuldigen, wenn ich hier die Ergebnisse einer solchen Beschäftigung vollständiger mitteile, als es neben der Zusammenfassung der Gedanken des Paulus symmetrisch und für den Gesamtzweck dieser Reihe von Arbeiten unerläßlich erscheint. Es ist für den letzten wol doch förderlich. — Mein Verständnis des Briefes verdanke ich vornehmlich Delitzsch, Riehm und Hofmann.

Vermittelung eines thatkräftigen Heilsglaubens unter sehr bestimmten Anfechtungen erkennt.[1]) Deshalb wird es nicht überflüssig sein, aufzuzeigen, daß der Brief einen Zweck im Umkreise des christlichen Lebens habe und dieser Zweck sowohl seine Anordnung als die Auswahl des vorgeführten Stoffes bestimme.[2])

Die Schrift verfährt in ganz besondrer Weise, indem sie abwechselnd rein entwickelnde und anwendende Abschnitte aneinander reiht.[3]) Die letzten sind nicht etwa um des religiösen Stiles willen angehängt, ähnlich den Applicationen in trockenen schulmäßigen Predigten. Sie nehmen schon den größeren Raum ein;[4]) überdem aber sind auch erkennbarer Weise die entwickelnden Stücke auf die folgende Anwendung berechnet. Deshalb nimmt die Ermahnung Stoffe jener Art bisweilen ganz in ihren Zug auf.[5]) Spürt man nun überhaupt durchweg schriftstellerische Kunst, so wird man auch erwarten, daß die Anordnung des Ganzen jener Abzielung auf das christliche Leben in ihrer besonderen Weise dienen wird. — Sieht man nämlich näher zu, so fehlt es hier auch an der Bestreitung falscher Lehre; eine solche kann ja bei dem Absehen auf das Leben recht wohl erforderlich werden, wie davon der Brief an die Galater ein sehr einleuchtendes Beispiel bietet. Zwar begegnet man einer abfälligen Aeußerung über die Unreife der Leser in der Erkenntnis Christi;[6]) allein nun folgt doch nicht eine Abweisung irriger Meinungen, sondern die Ausführungen sollen im grunde nur der Anfeuerung und Anspannung der Hoffnung dienen. Und so hat der Verfasser gegen den Inhalt, auf welchen sich der Glaube seiner Leser bezieht, nirgend etwas zu erinnern. Wohl fordert er, daß man seine Aufmerksamkeit auf Jesum gerichtet halte, und bezeichnet die Seite an ihm, auf die man besonders achten soll; allein dabei gibt er keine

---

[1]) Der entscheidende Nachweis dafür, daß man wirklich eine Zuschrift an einen bestimmten Lehrkreis vor sich habe, liegt in der ursprünglichen Zugehörigkeit von Kap. 13; er kann hier nicht ausgeführt werden. Vgl. (nicht als ausreichenden Beweis, aber als Veranschaulichung) den Nachweis der zahlreichen Berührungen mit den 12 Kap. in meiner Schr. „D. Hebräerbr." 2. A. 1889. S. 36 f. [2]) Wenn man das nicht übersieht, wird man vorsichtig in der Aufstellung lehrbegrifflicher Abweichungen vom sonstigen n. Test. werden. Dahin gehört z. B. die Annahme, daß d. Vf. die Heilsaneignung an die einzelnen nicht so hoch schätze wie Paulus. Freilich spricht er nicht von ihr; aber wer kann behaupten, daß er nicht davon reden könnte und würde, wenn sie für seine Aufgabe in Frage käme? [3]) Vgl. a. a. O. Inhaltsübersicht S. VIII f. [4]) Gegen 11 von etwa 19 Seiten. [5]) 3, 2 f.; 10, 39 f. [6]) 5, 11—6, 20.

neue Lehre über diesen Jesum; vielmehr hegt er keinen Zweifel, daß dieser Jesus, so wie er von ihm redet, der Gegenstand des gemeinsamen Bekenntnisses sei und auch seine Leser an diesem Bekenntnisse nur festzuhalten haben.[1] So tritt selbst die Bezeichnung Jesu als Hohepriester als ganz selbstverständlich in seine Darlegung ein.[2] Der nächste Eindruck ist, daß er Bekanntschaft mit dieser Bezeichnung voraussetzt; sollte dieser Eindruck nicht von allen heutigen Lesern des Briefes geteilt werden, so ist doch deutlich, daß der Schreibende den damaligen Lesern nicht erst neu das verkündigt, was Jesus ihnen in dieser Würde bringt. Wieviel an Besitzstand christlichen Erlebens und Erkennens er bei seinen Lesern vorhanden annimmt, zeigen wohl die Stellen vom drohenden Abfalle; da stellt er ja mit dem zu befahrenden Verlust und der bedenklichen Mißachtung die Größe des Besessenen in Gegensatz.[3] So klingt denn durch alle Zureden ein Grundton im Doppelklange: standhalten und vorwärts schauen, oder: Behauptung des Glaubens in der ihm wesentlichen Aeußerung der Hoffnung.[4]

Trägheit und Schlaffheit sind ihre Feinde; also Mängel im Verhalten. Besonders besorglich erscheinen sie im Blick auf die äußere Lage der Angeredeten; Druck der Leiden ist schon gegenwärtig vorhanden oder droht in nächster Nähe. Die Verhandlung über diesen Druck tritt aber nicht in dem Maß in den Vordergrund, daß man in ihm den Grund der Erschlaffung erkennen könnte; — kann doch auf das völlig andre Verhalten bei gleicher Lage in der Vergangenheit hingewiesen werden.[5] Der Vf. tröstet nicht vorwiegend, sondern der strafende Ton wiegt vor. Wird das Leiden zur Prüfung, so soll es doch die Bereitschaft finden. Es ist also ein Mangel in ihrem inneren Leben. — Damit stimmt es überein und wird es wohl auch zusammenhangen, wenn sich jene Trägheit auch in dem Denken und Meinen widerspiegelt.[6] Es ist sehr zu befürchten, daß sich ein falsches Urteil bei ihnen festsetze, dem es an Folge im Verhalten nicht fehlen kann. Dieser Irrtum ist doch vornehmlich ein solcher, der die Zuversicht zur Zukunft trübt.[7] Da handelt es sich dann um beides zugleich, um die Vollkraft des Glaubens, welcher nicht wankende Zuversicht zu Erhofftem ist, und

[1] 3, 1; 4, 14. [2] 2, 17. [3] 6, 4 f.; 10, 28 f.; 12, 15 f. [4] Auch die erste Zurede 2, 1 f. macht nur bei oberflächlicher Betrachtung eine Ausnahme, denn das Heil V. 3, von dem sie vernehmen, deckt sich mit der künftigen Welt V. 5 und ist ein Gegenstand, den sie erben sollen 1, 14. Das sich nicht Kümmern darum ist die getadelte Abkehr 12, 25. 26. [5] 10, 32 f. [6] 5, 10 f. [7] 4, 1—13.

um den aufmerksamen Gehorsam gegen das Wort Gottes, das von der künftigen Rettung sagt und hauptsächlich die frohe Botschaft von dem bringt, auf dessen Verheißung man trauen darf und soll.[1])

Woher nun die niederdrückende Drangsal komme oder drohe und was in den Herzen der Leser den Aufschwung hemme, darüber dürfte ein Mahnwort Aufschluß darbieten, welches noch zuletzt wie nebenbei herausfliegt: Scheidung von dem Lager![2]) Unter diesem Lichtstrahle gewinnen die unaufhörlichen Hinweise auf den alten Bund entscheidende Bedeutung, in denen betont wird, wie er in sich unvollkommen sei und wie er über sich selbst teils stumm teils ausdrücklich und sehr beredt hinausweise. Es wird klar, daß die Anhänglichkeit an den alten Bund und seine Ordnungen einen wesentlichen Anteil an jener Herabstimmung christlicher Spannkraft hat, gegen welche das Wort der Zurede ankämpft.[3]) Und wenn bei dieser Scheidung von einem Tragen der Schmach des Messias die Rede ist, so wird auch die drohende Drangsal irgendwie mit Verwickelungen zusammenhangen, sei es zwischen den Lesern und Juden, sei es zwischen diesen und Heiden, in welche die Leser hineingezogen werden mochten. — Wenn aber jene letzte Mahnung kurzweg die freiwillige Scheidung von dem theokratischen Volksleibe fordert, so ist das dort vorbereitet, wo zuvor entwickelt wurde, was für einen Christen das Kommen zu Christo einschließt. Denn der Ausdruck der Gewißheit: „im Besitz eines Hohepriesters“[4]) ist die Angel, um welche die Ermahnung des Briefes als ihren festen Punkt schwingt. Und wenn sie, den Ton wechselnd, bald zu Gemüte führt, wie selbstverständlich getroste Zuversicht, bald wie verantwortlich nicht achtendes Zurücksinken sei, so bildet den Grund immer der Hinweis auf den Boten und Hohepriester unsres Bekenntnisses und darauf, was die Christen an seiner Person haben, und zwar auf grund seines hohepriesterlichen Werkes; ferner aber, was ihnen um dieser seiner persönlichen Bedeutung willen sein prophetisches Werk gelten müsse.

Wir werden nun über die Abzielung der Schrift im klaren sein. Sie wendet sich doch wohl an christliche Juden.[5]) Sie zweifelt nicht

[1]) 3, 12 f.; 4, 2; 10, 23. [2]) 13, 10 f. [3]) 13, 22. [4]) 4, 14; 10, 19—21.
[5]) Ohne in die weitläufige Erörterung über die Abstammung der Leser einzutreten, kann hier nur das Gewicht des Gesamteindruckes betont werden. Denen, die heidnische Leser annehmen, ist unbedingt zuzugestehen, daß ähnliche alttestamentliche typische Ausführungen für Heiden bald nach der apostolischen Zeit geschrieben worden sind; daß ausdrückliche Bezeugung des noch vollzogenen Gottesdienstes im salomo-

an deren Bekenntnis zu Christo. Sie hat keine Irrlehre zu bekämpfen; aber sie bemerkt eine bedenkliche rückläufige Bewegung, ein Nachlassen in der Zuversicht auf die noch ausstehende Vollendung, welches weiter wirkend die Zuversicht zur Offenbarung Gottes in der letzten Zeit, d. i. der christlichen, überhaupt unsicher machen muß. Und dieses Nachlassen scheint dem Verfasser aus getrübter Beurteilung des Christenstandes zu kommen. Man weiß nicht zu schätzen, was man an dem Christus und seinem Werke hat, nämlich den Vollersatz für alles Gut des alten Bundes, das sichere Unterpfand der Vollendung.[1] Mit dem Vertrauen auf den himmlischen Hohepriester schwindet die Zuversicht auf Jenseits und Zukunft und man sieht nicht ein, daß man das alles eben deshalb hat, weil man in ihm, dem Sohne, die volle ungehemmteste Gemeinschaft mit dem Vater besitzt. An keiner Stelle tritt dieser Zusammenhang zwischen den Ausführungen über den Wert Christi und der Aufforderung zur Standhaftigkeit auf grund des hoffenden Glaubens deutlicher heraus als in der Ueberleitung zu der Verhandlung von dem Hohepriester nach Melchisedeks Art; aber er scheint auch sonst hell durch.[2]

Man wird von „zwei Centren der Ellipse" dieser Ausführung reden dürfen: von dem der begründenden Lehre und von dem der folgernden Ermunterung; wenn man will, von einem dogmatischen und von einem ethischen. Das letzte tritt am deutlichsten 10, 32—12, 29 heraus, das erste 7, 1—10, 18; aber dieses klingt schon 2, 17 nach der Vorbereitung von V. 9 ab vernehmlich hervor, und ist im grunde schon 1, 3 ausgesprochen; das andre beherrscht alle gelesenen Zureden. In-

nischen Tempel in dieser Schrift nicht vorliegt, und die Aeußerungen 6, 1 f., wenn nicht entgegenstehende sie aufwögen, zunächst auf gewesene Heiden führen könnten. — Dagegen muß doch das völlige Schweigen über Beziehungen zu heidnischer Umgebung auffallen. Wenn es sich nur darum handelte, den unbedingten Wert des Christentumes zu zeigen, und kein besonderes Anliegen auf den Nachweis für die Minderwertigkeit des alten Bundes führte — — welch' ein breiter Apparat!! Unmöglich kann 13, 10 f. die Lösung vom Götzendienste fordern; wie sollte schon die Bezeichnung des Heidentumes als Lager sich erklären? Dagegen stimmt sie durchaus zu der Bezeichnung des Heiligtumes als Zelt und der ganzen Verwertung des Pentateuch. Und wenn den Lesern Hinneigung zum heidnischen Opferdienste vorgeworfen würde, diese aber daher abgeleitet wird, daß sie an der Verheißung und dem Heil irre geworden, was soll bei rückfälligen Heiden das Fußfassen in den alttestamentlichen Schriften leisten? In diesem Zusammenhange hat es ferner Bedeutung, daß die Christenheit immer Namen empfängt, die dem Volke des alten Bundes gehören.

[1]) 9, 15 vgl. 10, 1; 6, 18 f. [2]) 6, 11—20; 12, 1 f. vgl. 10, 38 f. — 4, 14 f.; 10, 19 f.

des die Gewißheit des unwandelbaren Königreiches und das Gewicht, welches dem Anteil an dem Hohepriester zur Rechten Gottes gebührt, beides könnte jedem Christen an das Herz zu legen sein. Die praktische Abzielung auf christliche Juden erhellt doch erst aus der eigentümlichen Führung der Curve, d. h. aus der näheren Entwickelung dieser Punkte. Nämlich zunächst ergibt es sich daraus, wie die entscheidenden Aussagen über beide dem alten Testament entnommen werden; und zwar auf sehr verschiedenen Wegen: in ausdrücklichen Anführungen, in kunstvollen Auslegungen, in betrachtenden Vergleichungen, in geschichtlichen Beispielen. Und sodann bekundet sich jene Beziehung ferner darin, wie dem entsprechend jene rückläufige Bewegung mehrfach als Abfall von dem lebendigen Gott erscheint; indes nicht als ein Abfall aus irreligiösen oder unsittlichen Beweggründen im allgemeinen, sondern aus dem Aergernis an seinem Verhalten, da er seine Offenbarung über die vorläufige und niedere alttestamentliche hinausführt, während er das doch so thut, daß darin sich die Bestätigung und Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung unverkennbar vollzieht.

Hienach werden wir eine Auswahl aus dem großen Umfange christlicher Gedankenstoffe erwarten müssen. Das gesteckte Ziel wird einerseits allen Betrachtungen eine eschatologische Richtung geben, nicht sowohl dem Inhalt, als der Beziehung nach. Es ist ja nicht breit von den künftigen Dingen die Rede; aber es wird überall in das Künftige hinübergewiesen. Die Brücke dazu bildet aber der Blick in das Jenseitige. Himmlisch und künftig sind Wechselbegriffe, zusammengefaßt in dem Begriffe des Ewigen. Anderseits bewegt sich die Erörterung überwiegend um die Grenzbestimmungen zwischen dem alten und dem neuen Bunde, zwischen den Gebilden der früheren Offenbarung und dem, was in und mit Christo gegeben ist. Dafür benutzt der Verfasser selber die Anschauung von den zwei Bündnissen, und wir hören ihn Christum selbst an den Offenbarungswerkzeugen, Personen, Aemtern und Ordnungen des alten Bundes in seinem Werte messen. Auf grund dessen ergeben sich dann die Folgerungen, rücksichtlich der Beschaffenheit, welche denen zukommt, die dem neuen Bunde zugehören, und in betreff der Rechte und Aufgaben, welche ihnen aus dieser neuen Ordnung erwachsen. Dagegen nirgend bezieht sich die Untersuchung auf den Weg, auf welchem die einzelnen in diesen Stand eintreten; das wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

Es ist eine Lehre vom Heiland, in einer zwiefachen Beziehung be-

leuchtet; vorwärts als Begründung der christlichen Hoffnung, rückwärts als Darlegung der erfüllenden Aufhebung der alten Offenbarungsökonomie. Aber diese zwiefache Beziehung faßt sich zuletzt doch wieder zusammen; das gibt dieser Schrift die eigentümliche Geschlossenheit der Gedanken. Die christliche Hoffnung ist im grunde die alttestamentliche. Ihr Inhalt und Gegenstand ist eben das Ziel aller Gottesoffenbarung. Der hoffende Christ ist in der bevorzugten Lage in gewisser Weise schon zu besitzen, was er auf grund dessen zuversichtlich erwartet.

Diese Auffassung bewährt sich an dem Aufbau der Darstellung. Den Mittelpunkt bezeichnet ausdrücklich 8, 1 der Hohepriester im Himmel; — daran angeschlossen die Stelle Jeremja 31. Sie an sich weist nicht auf die durchherrschende Anschauung vom Hohepriester, am wenigsten von einem ewigen. Diese ist vielmehr entwickelt aus Psalm 110. Wie Jer. 31 den Abschnitt Kap. 8 ff. beherrscht, so Psalm 110 den vorangehenden Abschnitt Kap. 1—7. Geht nämlich 1, 3 von der Erhöhung aus, wie sie Ps. 110, 1 ausgedrückt ist, so kann man ja verfolgen, wie sich an diese messianische Erhöhung die Vergleichung mit den Engeln schließt, und dann im 5. Kapitel der Uebergang zu dem zweiten Satze des Psalmes V. 4 gewonnen wird, der des Melchisedek erwähnt.

Beide alttestamentlichen Stichworte seiner Schrift hat nun der Verfasser aus dem Munde des Herrn genommen; beides sind Aussagen über ihn selbst, gethan während seiner letzten Zeit. In der Anführung von Ps. 110 gegenüber den auf den Messias hoffenden Pharisäern die stark betonte Aussage seiner Unvergleichlichkeit als Herr gegenüber David, seinem Stammvater; beim letzten Mahle der Hinweis auf Jeremja 31, um den Jüngern seinen Todesgang verständlich zu machen.[1]) Also zwei kurze Andeutungen über den Wert seiner Person und die Bedeutung seines entscheidenden Erlebnisses. War bei dem letzten an den Sühnwert des Blutes erinnert, so ergab sich die Betrachtung des Todes als

[1]) Matth. 22, 43 f. — ebd. 26, 28; Mark, 14, 24. Die Beziehung auf den Bund und das zu seiner Abschließung fließende Blut, ist jedenfalls laut 1. Kor. 11 die älteste Erinnerung der Gemeinde. Unser Vf. weicht 9, 20 von dem Grundtexte 2. Mos. 24, 8 ab und biegt in die überlieferungsmäßige Form der Einsetzungsworte ein.

Opfer für den im alten Testamente heimischen Denker von selbst. Aber der Christ glaubt ja an den auferstandenen Jesum, an den lebendigen Christum, und er weiß von der Selbsthingabe des guten Hirten.[1]) Hat derselbe nun mit der Verkündigung seiner Wiederkunft[2]) unlöslich die Erinnerung an Ps. 110 verknüpft, so war diese Verheißung das Wort, von dem aus man den Lebendigen als den Erhöheten verstehen lernte.[3]) Und nun stand in demselben Psalm das fernere Wort: du bist Priester in Ewigkeit; damit war die Verbindungslinie zwischen dem erhöheten Herrn und dem Blute des Bundes gefunden; sie liegt in dem Priestertum und seiner Ausübung durch die Selbstdarbringung.

Hat die erste Predigt allen Zeugnissen zufolge den Messias verkündigt und zwar sein Kreuz, seine Auferstehung und Erhöhung und seine Wiederkunft; das aber als einerseits vollzogene und anderseits noch ausstehende, aber zweifellose Erfüllung der Verheißung, so hat das Kreuz und das Verschwinden des Messias das Aergernis für die Juden gebildet[4]) und bildet es im grunde für die Offenbarungsbedürftigen bis heute. Die Zukunftshoffnung mit einem diesseitigen Gesichtskreise,[5]) ist gar leicht der Anlaß zum Zweifel; und das war im höchsten Maße für das damalige Israel der Fall. Für wohl so ziemlich alle Christen aus den Juden war die Erfüllung in Christo eine Enttäuschung. Und je länger seine Wiederkunft zögerte, desto empfindlicher.[6]) Zufolge der ungeduldigen Vorausschau erst eine Unterschätzung des Gegenwärtigen; dann aus Mangel an Kräftigung durch den Gebrauch der gegenwärtigen Güter die Erschlaffung der hoffenden Zuversicht. Dem gegenüber gibt es nur eine Rettung: sich fest zu halten an die unsichtbare Gegenwart, an das in Christo gewiß und zugänglich gewordene Jenseits. Denn eben durch ihn gibt es nicht mehr bloß Verheißung; man hat in ihm den Eingang in das Heiligtum. Aber durch ihn ist auch die Zukunft gewährleistet; die Verheißung gilt noch.[7])

Der feste Grund aber für die Zuversicht und zugleich das feste Band, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft, ist die

---

[1]) Vgl. für die grundlegende und selbstverständliche Bedeutsamkeit hievon 13, 20. [2]) Matth. 26, 64. [3]) Nur dreimal heißt Jesus in diesem Briefe Herr, während sonst alttestamentlich Gott so genannt wird. 7, 14 erinnert doch sehr an die Verwendung von Ps. 110, 1 im Matth. 22, 43. 44. Bei 2, 3 kann man freilich ebensogut auf 1, 10; Ps. 102, 26, wie auf 1, 13 verweisen. [4]) Vgl. 1. Kor. 1, 23; Apg. 3, 19 f. [5]) Vgl. das Christentum als Culturmacht. [6]) 2. Petr. 3. [7]) 4, 1 f.

Person Jesu Christi. Und das Verständnis dafür erschließt der Verfasser seinen Lesern unter der Betrachtung desselben als Priester. Mit dieser Fassung ist die irdisch-gesellschaftliche (theokratische) Gestalt und Wirkung der Offenbarung in den Hintergrund gerückt, nämlich die Betrachtung des Heiles als des messianischen Gottesreiches mit einem die Erde beherrschenden König. Statt dessen wird die religiöse Beziehung in den Mittelpunkt gestellt, d. i. die zu Gott selbst. In der Umgestaltung dieser Beziehung ist gegeben, 1. die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Bunde, 2. das unvergleichliche gegenwärtige Heilsgut, 3. die Bürgschaft für die Zukunft. — Diese Umgestaltung der Beziehung zu Gott, welche in der Form eines Bundes sich umfassend und gesellschaftlich gestaltet, vollzieht sich aber in der Vergebung der Sünden, und diese ist vermittelt in der Sühne durch das Bundesblut. Auf dem Unterschiede der neutestamentlichen Sühne von der alttestamentlichen sowohl nach Vollzug als nach Wirkung ruht dem Verfasser seine ganze Ausführung. [1])

So faßt sich alles zusammen in der Betrachtung des hohepriesterlichen Opfers, welches typologisch in seiner Bedeutung entfaltet wird, aber auch den Schlüssel zur Typologie bildet. [2])

Die Lehre vom Heiland ist also im grunde eine Lehre von seinem Opfer oder seiner priesterlichen Verrichtung, welche die Erkenntnis seiner Befähigung zu dieser Verrichtung voraussetzt und sich darin abschließt, daß deren Wirkung erhellt. Man könnte demnach den behandelten Stoff einteilen: der Hohepriester, seine Verrichtung und deren Wirkung — etwa 1) 1—7, 2) 8—10, 18, 3) die ermahnenden und eschatologischen Stücke. Es scheint aber angemessener, an dieser Stelle analytisch vorzugehen. In seinem vergleichenden Verfahren spricht der Verfasser dem alten Bunde mehrfach die Vollendung ab, dem neuen zu. Und zwar ist es eben das Opfer, durch welches Christus die Vollendung für immer vollzogen hat. [3]) Damit ist, auch im Ausdrucke, das Ziel oder der Zweck der Leistung Christi bezeichnet; aus dem Zwecke wird man das Mittel verstehen. Gehen wir deshalb von dem Ziele aus, um dann das Mittel und den Mittler zu betrachten.

---

[1]) Vgl. 1, 3 und 10, 18; 12, 24; 13, 20. [2]) Nebensächlich berührten christlichen Lehrstoff hier aufzuführen, hat keinen Zweck. [3]) 10, 14; 11, 39. 40.

Das Ziel der Gottesoffenbarung in Christo.

Wozu führt die „Vollendung"?[1]) Die vollendeten Geister sind bei Gott,[2]) und der vollendete Christus ist zu Gott erhöht.[3]) Das Anrecht der Christen, welche der Vollendung theilhaft sind, geht darauf, seinem Throne zu nahen.[4]) Als letztes Ziel aber erscheint es, den Herrn zu sehen und in die Ruhe Gottes einzugehen; die künftige Stadt zu finden, zu der man bereits als eingeschriebener Bürger gehört; dem Vorläufer hinter den Vorhang zu folgen dahin, wo er vor das Angesicht Gottes getreten ist.[5])

Die Probe hierauf wird die Schilderung des alten Bundes bieten müssen und können. Seine Leistung wird daran gemessen, worauf die Hoffnung geht und wodurch man Gott zu nahen fähig wird;[6]) und der Geist deutet seine Unfähigkeit in dieser Beziehung durch Verschluß des Weges zum Allerheiligsten des Zeltes[7]) an.[8]) Offenbart sich Gott auf Erden scheinbar so nahe, so flößt da die Art seiner Offenbarung sogar dem Offenbarungsmitteler Schrecken ein.[9]) Darum hoffen die Patriarchen über den Tod hinaus, und alle Frommen des alten Bundes werden erst nach ihrem Tode mit den Christen zugleich vollendet.[10])

Somit ist klar, daß ungehemmte, vollste Gottesgemeinschaft das Ziel bildet. Darauf weist auch Jeremja hin: eigne, gleiche Gotteskenntnis sonder Vermittlung;[11]) dazu: Herzensangestaltung an Gottes Willen.[12]) Voraussetzung dafür aber ist Sündensühne.[13])

Damit ist man dann bei der Frage: was hindert diese Gemeinschaft?

Die Uebertretung des Bundes nach Jeremja,[14]) die bei Bestand des ersten Bundes vorhandenen Uebertretungen.[15]) Ihre Wirkung, nämlich die Scheidung von Gott, konnte durch die Ordnungen seines Bundes nicht aufgehoben werden, wurde vielmehr durch eben jene Cultushandlungen in steter Erinnerung erhalten.[16]) Ohne ewig giltige Befreiung aber, ohne Beseitigung der Sünde in ihrer Wirkung auf das Verhältnis zu Gott keine Gemeinschaft mit Gott.[17])

Wenn nun aber diese Gemeinschaft bereits fort und fort bethätigt

---

[1]) τελείωσις, τελειοῦν. [2]) 12, 23. [3]) 5, 9. 10; 7, 26; 8, 1. [4]) 10, 19 f. vgl. 4, 16; 7, 25; 12, 22; 7, 19. [5]) 12, 14; 4, 9; 13, 14; 12, 23; 6, 20; 9, 24. [6]) 7, 18. 19. [7]) Zelt des Zeugnisses oder der Offenbarung, oder der Zusammenkunft. [8]) 9, 8 f. [9]) 12, 18 f. [10]) 11, 13 f. 39 f. [11]) 8, 10 c. 11. [12]) 8, 10 b. Vgl. die Heiligung 12, 14 und den wahren Dienst 9, 14. [13]) 8, 12. [14]) 8, 9. [15]) 9, 15. [16]) 10, 1 f. [17]) 9, 12. 26. Vgl. 4, 16; 10, 19 f.

werden soll, daneben jedoch ihre Erlangung für die große Sabbatfeier des Volkes Gottes noch aussteht,[1]) so scheint hier eine Unklarheit in die Darstellung zu kommen. Der wohlgefällige Opfer- und Gottes-Dienst in der christlichen Gegenwart ist doch ein andres als das Schauen Gottes.[2]) Scheidet dann statt der Sünden nicht vielmehr die Zugehörigkeit zur irdischen Welt und das Leben in dem Zeitverlaufe vor der Vollendung? Allerdings; allein eben deshalb ist diese Scheidung nicht eigentlich von Gewicht. Wird die Gottesgemeinschaft unter dem Allerheiligsten vorgestellt, so hängt der Vorhang noch davor und doch ist er schon zerrissen;[3]) die Gottesruhe steht noch aus, aber die Glaubenden sind im Eintreten begriffen;[4]) das unwandelbare Königreich soll durch Ersetzung des Wandelbaren eintreten, aber die Königswürde besitzen die Christen schon;[5]) sie suchen die künftige Stadt, aber sie sind dem himmlischen Jerusalem schon genaht.[6]) Das ist offenbar so zu verstehen: im wesentlichen gibt es kein Hemmnis für die Gottesgemeinschaft mehr und die Gebundenheit durch Sinnlichkeit und Verlauf der Weltzeit ist nur noch Sache der Form. Es ist nichts Neues zu erringen und zu bedingen; es gilt nur das Besessene zu behaupten,[7]) um seiner vollen Entfaltung teilhaft zu werden.

Von hier aus wird dann auch Licht auf die Frage fallen, wie sich der Verfasser Himmel und künftige Welt denkt. In Beziehung auf das Jenseits gibt es bei ihm drei Reihen von Aussagen, die bildliche Art haben: 1. die an Ps. 110 gelehnte von der Rechten Gottes, 2. die an die Einrichtung der Stiftshütte sich anschließende, 3. die von der Stadt Gottes.

Die erste betrifft natürlich nur Christum, und die Bedeutung ist zweifellos die, daß ihm damit volle Gemeinschaft der Macht und Würde mit Gott beigelegt wird. Ist dazu eine weitere Ortsbestimmung gefügt, nämlich im Himmel oder in der Höhe,[8]) so ist doch dieser Zusatz entbehrlich,[9]) er erinnert im allgemeinen an die Jenseitigkeit und dient

---

[1]) 4, 9. 10. [2]) 9, 14; 13, 15. 16. — 12, 14. [3]) 6, 20; 10, 20. [4]) 4, 3. vgl. 1. 9. [5]) 12, 28. — 26. 27. [6]) 12, 22 vgl. 13, 14. [7]) Festhalten 3, 6. 14; 10, 23. — 4, 14; 6, 18; 6, 11. Standhalten 10, 35—39; 12, 1. 4 f. Nicht vorbeischießen 2, 1. 2, abfallen 3, 12, oder wähnen, zu spät gekommen zu sein 4, 1. Vgl. 10, 24 f. [8]) 8, 1. 1, 3. [9]) 10, 12; 12, 2.

8, 1 f. dem Fortschritte der Gedankenbewegung. Das Entscheidende für die Vorstellung ist mithin nicht das Oertliche, sondern das Verhältnis zu Gott.

Die dritte Reihe betrifft ausdrücklich nur die Gläubigen.[1]) Sie geht ja augenscheinlich auch von der Beziehung der Stadt als der Stadt des lebendigen Gottes aus; diese ist das Gegenbild zu Jerusalem, weil dort Gott inmitten seines Volkes wohnt.[2]) Sie ist unwandelbar, weil von Gott bereitet; sie ist schon im Himmel von ihm begründet; die Kirche gehört schon zu ihrer Bürgerschaft, und doch ist diese Stadt noch künftig. Hier liegt offenbar eine Parallele zu der Ruhe Gottes vor,[3]) in die er am Schöpfungssabbat eingetreten ist und an welcher sein Volk Anteil gewinnen soll.

Die mittlere Reihe betrifft zunächst Christus, weiterhin auch die Seinigen. Die Anschauung geht von der Einrichtung des alttestamentlichen Heiligtumes mit seinen zwei durch den Vorhang geschiedenen Räumen aus. Der hinterste Raum ist als Stätte der Gegenwart Gottes zu denken, und die Trennung der Räume als Abwehr der Annäherung zu Gott, dagegen der Zutritt als Bezeichnung der Zugänglichkeit; das kann nach 9, 24 f. im Vergleiche mit V. 7 f. nicht zweifelhaft sein. Auch hier ist also wieder die Beziehung zu Gott das Wesentliche.

Es kommt nun hier weiter in frage das Verhältnis dieses himmlischen Heiligtumes zu dem irdischen; es ist angedeutet als das des Urbildes und Abbildes.[4]) Dabei wird es auf den Vergleichungspunkt ankommen. Ist nun die Stiftshütte das Zelt der Offenbarung Gottes inmitten seines Volkes, so wird „der Himmel selbst“ ihr Urbild heißen, weil er der Ort der vollen Offenbarung Gottes an die Seinen ist. Und wenn dieser Himmel das vollkommene, das wahrhaftige Zelt ist,[5]) so besagt dies, daß hier sich wesenhaft verwirklicht, was im Abbilde eben nur abbildlich und ohne volle Wirkung vorhanden ist; und zwar deutet das die Einrichtung selbst an. Ferner wird die Vergleichung auf die Urheber ausgedehnt;[6]) das mosaische Zelt von Menschenhänden gemacht, sein Urbild ein Stück der Gottesschöpfung.[7])

Damit kommt die weitere Frage in den Gesichtskreis, was von dieser Oertlichkeit als solcher zu halten ist; und dabei schafft einige

---

[1]) 11, 10. 14 b; 12, 22; 13, 14. [2]) Allerdings ist dann weiterhin auch die Anwesenheit des Bundesmittlers angenommen; aber die Anschauung ist für Christi Erlebnisse nicht sonderlich angewandt. [3]) 4, 3 f. [4]) 8, 5; 9, 24. [5]) 9 11; 8, 2. [6]) 9, 11. 24. [7]) 8, 2; 9, 23 f.

Undeutlichkeit, daß es von Christus einmal heißt, er sei dort eingetreten, und an andern Stellen, er habe diese Oertlichkeit hinter sich gelassen. [1]) Beidemal steht „die Himmel", und man hat deshalb an die jüdische Vorstellung von den sieben Himmeln gedacht; die zur irdischen Welt gehörenden Himmel habe Jesus hinter sich gelassen, um dann den Gotteshimmel zu betreten. Auf den Unterschied im sprachlichen Ausdrucke kann man sich für diese Annahme nicht berufen, denn sie herrscht nicht durch. [2]) Ich kann demnach nicht annehmen, daß hier unter dem gleichen Ausdruck etwas Verschiedenes gemeint sei; vielmehr sagt der Vf. beides und will es auch sagen, nämlich einmal, daß Christus bei seiner Erhöhung in den Himmel getreten ist; dann aber, daß er sich über denselben erhoben habe. Wie sich noch weiter bewähren wird: Jesus hat die für uns vorbildliche Gottesgemeinschaft als Vorläufer gewonnen, aber überdem eine für uns unerreichbare, einzigartige, die freilich auch für uns bedeutsam ist. Ist nun dieser Himmel als Heiligtum angesehen, so erscheint dies den Christen gegenwärtig und für die Zukunft noch in andrem Sinne zugänglich.. [3]) Demnach ist hiermit, ganz ähnlich wie mit der Stadt, eine Oertlichkeit bezeichnet, zu der Menschen jetzt durch ihr innerliches Verhältnis zu Gott in Beziehung stehen und wo sie in vollerer Weise Gott nahen können. Es handelt sich also dabei durchweg um das Verhältnis zu Gott, also um die Bestimmtheit des Daseins. Ob das für endliche Wesen überhaupt ohne Oertlichkeit vorstellbar ist?

Sehen wir uns nun noch nach den sonstigen Aussagen über den Himmel um, so erscheint er wie im alten Testament als die andre Hälfte der Schöpfung in Spannung zur Erde. [4]) Die Scheidung, ursprünglich gewiß einfach anschaulich, ist längst in religiösen Wert umgesetzt. Der Himmel ist die anschauliche Bezeichnung für die vollste Gottesgemeinschaft geschaffener Wesen; die Erde ist der Raum der Gottesferne. Selbstverständlich ist auch sie von Gott gemacht; aber die

[1]) 9, 24 vgl. 6, 20. — 4, 14; 7, 26. [2]) Man müßte sagen: Die Himmel sind die niederen Gegenden, der Himmel ist die Stätte voller Gottesgemeinschaft. Aber die Einzahl steht bei dem Vf. in eigner Rede nur 9, 24; die Mehrzahl aber setzt er, wo er zweifellos das Ziel der Erhöhung angibt 8, 2 und in synonymem Ausdruck 1, 3. Daß es sich bei der hohepriesterlichen Erhöhung um den Thron Gottes handelt, ergibt 4, 14. 16; Jesu Durchschreiten der Himmel hat diesen Thron für uns zum Gnadenthrone gemacht. Jenseits ihrer] kann er gewiß für die Seinigen bei Gott eintreten 7, 25, nachdem er jeder befleckenden Berührung mit der Sünderwelt entnommen ist. [3]) 10, 19 f.; 6, 20. [4]) 1, 10 f.; 12, 26.

Stätte der Gemeinschaft mit Gott auf ihr, Stadt und Zelt, nicht; wohl aber ist der Himmel von Gott gemacht eben zu diesem Zwecke; er ist geschaffen, Gelegenheit zur Gottesgemeinschaft zu sein; insofern ist er eben das Urbild jener irdischen Stätten für unvollkommene Abschattung durch sie. Darum erscheint die gegenwärtige innerliche Gottesgemeinschaft als Vorausnahme der Beziehung zum Himmel; aber in ihrer Beschränktheit und Bedingtheit fordert sie eine Umwandlung, wo jede Art von Gottesferne aufgehoben sein wird. So wird denn eine endgiltige Umwandlung der Dinge im Dienste der Absicht Gottes beide Hälften der Welt umspannen müssen, auch den Himmel, damit er aufhöre nur im Gegensatze zur Erde Ort für Gottesgemeinschaft zu sein. Das ist dann die über die Schöpfung hinausliegende künftige Welt mit samt der künftigen Stadt als Stätte des unwandelbaren Königreiches.[1])

Fragt man endlich, wie sich der Gottesthron zu diesem Himmel verhalte, so kann er wohl nicht durchaus über die Schöpfung hinausliegend, d. h. auch für die Vollendeten im Himmel unnahbar — also überhimmlisch gedacht sein; wie könnte sonst Jesus, unser „Vorläufer",[2]) auf ihm Platz finden, und wie sonst ein Nahen zu Gott, ein Schauen desselben den Christen möglich und gewiß sein? — Soll man es sich demnach so denken: in einer überirdischen Räumlichkeit ein Kreis für Menschen und Engel; ihm zugänglich eine Thronstatt Gottes und Christus darauf; dahinter Gottes Jenseitigkeit im strengsten Sinne?

Mir scheint gerade die Bildlichkeit, deren der Vf. sich bedient, dazu angethan, von dem Urbildlichen selbst das fern zu halten, was von Bildlichkeit in seiner Bezeichnung unvermeidlich ist — auch nach dem Sinne des Vf. Deutlich zeigt er überall, was ihm der Kern ist: Gottesgemeinschaft. Für uns versöhnte Sünder gibt es nur eine; — wo sie ist, da ist offenes Allerheiligstes u. s. w. Wenn auch nicht wir, doch der Anker unsrer Hoffnung ist hinter dem Vorhange — und wie wir im Begriffe stehen zu der Sabbatfeier zu gelangen, so ist der Weg dahinein frei und gangbar. Für Christum hat die Gottesgemeinschaft zwei Seiten; denn sie kann bei ihm nicht nur geschöpflich bedingt sein, sie muß auch übergeschöpflich, weil ursprünglich, gottheitlich sein. Als

[1]) 2, 5; 12, 26 f.; 8, 2; 9, 12. 24. Der Vf. denkt das Verhältnis der jetzigen Weltteile (Himmel und Erde) zur neuen Welt, die wesentlich Himmel ist, parallel zu dem Verhältnisse der Stiftshütte mit geschiedenen Räumen zu dem himmlischen Zelt, das ganz Allerheiligstes ist. [2]) 12, 2; 6, 20.

Priester ist er unser Vorläufer, als König nimmt er an der Machtgegenwart Gottes teil, also an der Beziehung des überweltlichen Gottes auf die Welt; und eben deshalb führt ihn sein hohepriesterlicher Gang auch über den Himmel hinaus, in die unbedingte Gottesgemeinschaft.

Diese Erhebungen sind deshalb wichtig, weil sie die entscheidende Bedeutung der Erhöhung Christi für die religiöse Charakteristik des Christentumes, nämlich für das Wechselverhältnis der Berufenen [1]) mit Gott darthun.

Das führt nun aber weiter zu dem
Hohepriesterlichen Werke.

Schließt nun die Sünde als Widerspruch gegen Gottes Willen von der Gottesgemeinschaft aus, so kann dem Zwecke, diese zu eröffnen, nur die Entmächtigung der Sünde dienen. Eine Vergebung, welche weitere sühnende Opfer überflüssig macht; diese aber Folge der Abschaffung der Sünde oder Hinwegreinigung der Sünden durch das eine für Sünden dargebrachte Opfer oder die Sühne für die Sünden des Volkes.[2])

Die letzten Ausdrücke führen uns die Opfertypologie des Vf. vor. Der Stoff aus dem Leben Christi, welchen er hiezu verwendet, beschränkt sich auf den Tod, die Erhöhung und das Fortleben des Erhöhten; die Parusie kommt hiefür nur als Grenzbegriff in Betracht.[3])

Diese Vorgänge, einheitlich zusammengefaßt, stellt er allem gegenüber, was im alten Bunde von Opfer und Opferhaftem vorkam; also — im einzelnen — dem täglichen Opferdienste der levitischen Priester, doch zugleich mit den Reinigungsriten an cultischen Geräten und Menschen, die auf den Sühnwert des Blutes gestützt sind;[4]) ferner überwiegend dem alljährlichen Versöhnopfer des Hohepriesters;[5]) endlich dem von Mose angeordneten Stiftungsopfer des alten Bundes.[6]) So tritt die eine Darbringung oder das Opfer jenem ausgesponnenen Ganzen gegenüber; es fehlt nicht die Andeutung, daß es mit dem unaufhörlichen Opfern nicht gethan ist, sondern andre Ordnungen im grunde gleichen Wertes ergänzend zugefügt waren.[7]) Er selbst der Hohepriester

[1]) 3, 1 „himmlische" Berufung. [2]) 10, 15—18; 1, 3; 10, 12; 2, 17. [3]) 9, 28. [4]) 10, 11 f.; 9, 13. 21 f. Darauf wird sich auch die Entgegenstellung 7, 22 f. beziehen, sofern dabei doch auch an die Ausübung des vorgeschriebenen Priesterdienstes irgendwie gedacht sein muß. [5]) 9, 11 f. [6]) 9, 18—20. [7]) 9, 9 f.

für ewig tritt der langen Reihe nicht nur der Hohepriester, sondern auch aller Priester gegenüber.[1]) Auch hier erschöpft er. Aber die Behandlung als Priester ist doch nur ein Hilfsgriff für die Darstellung des Hohepriesters.[2]) Die Betonung dieses Typus erinnert daran, daß auch in Sachen des Opfers durchaus der herrschende und von 8, 3 immer wieder hervortretende Typus eben das Versöhnopfer ist. Nirgend wird ausdrücklich eines Einzelopfers erwähnt; es ist die ganze Einrichtung, die besprochen wird, wo nicht jenes große Volksopfer allein in Verhandlung ist, in welchem sich ja das Stiftungsopfer wiederholt, um den Bund zu erhalten. Endlich wird die Zusammenfassung von Subject und Object des sühnenden Thuns hervorgehoben, um die Vereinfachung vollends in das Licht zu stellen.[3])

Das Verhältnis des Volkes zu Gott stellt sich in seinem Anrecht oder dem seiner Vertreter dar, das Zelt zu betreten. Demgemäß veranschaulicht die Application des sühnenden Opferblutes an verschiedenen Stellen des Heiligtumes die Bedeutung dieser Handlungen für die Beziehung des Volkes zu Gott. Der Vorzug des jährlichen Opfers, welches dem Hohepriester vorbehalten ist, wird durch seinen Vollzug in dem Allerheiligsten bezeichnet. Dementsprechend betont der Vf. auch im Gegenbilde besonders die Beziehung der Selbstdarbringung auf den Himmel, also auf die Oertlichkeit für die wesenhafte Gottesgemeinschaft.

Man sagt sich sogleich, daß dieses Herankommen an die höchste Art menschlicher Gemeinschaft mit Gott etwas zu der Wesentlichkeit der Leistung beitragen muß. Aber es erinnert auch an einen dritten Punkt. Zu diesem Eintritt in den Himmel und nicht minder zur Selbstdarbringung ist eine ganz besondere persönliche Beschaffenheit erforderlich. Außerdem aber wird auch hervorgehoben, daß zu priesterlichem Walten priesterliche Amtsvollmacht gehört. Dieses Werk kann nur ein sachlich dafür Befähigter und von Gott dazu Berechtigter vollbringen. An sehr betonter Stelle lesen wir von dem Blute des Messias und von der bei seinem Eintritt in die Welt vorhandenen Bereitschaft zur Durchführung des ihn besonders betreffenden Gotteswillens u. s. w.,[4]) wie anderseits hervorgehoben wird, das Hohepriestertum sei von Gott dem für die Ewigkeit vollendeten Sohne verliehen.[5]) Von dieser Vollendung aber hören wir, daß sie sich durch Leiden vollzogen hat.[6])

---

[1]) 7, 23 f. [2]) 7, 1—25 zwischen 2, 17; 3, 1; 4, 14; 6, 20 und 7, 26 f. [3]) 7, 27; 9, 14. 25 f.: 10, 9. 10. [4]) 9, 14; 10, 5 f. [5]) 5, 4 f. vgl. V. 10. [6]) 2, 10.

Somit ergeben sich als allgemeine Gesichtspunkte, unter denen dieses Werk, verglichen mit dem nur Vorläufigen und Abbildlichen, in seiner genugsamen Wirksamkeit erscheint, die drei folgenden: die zusammenfassende Einheit, gegenüber der Zerteilung nach Art, Raum und Zeit; die Beziehung auf das Wesentliche statt der Anwendung auf das Abbildliche und Sinnbildliche; endlich Wert und Wesen des Leistenden. Aus letztem müssen die andern Züge verständlich werden.

Der Hohepriester.

Gehen wir nun von dem Punkt aus, den der Verfasser selbst als Spitze bezeichnet: unser Hohepriester zur Rechten Gottes, Liturg im Himmel.[1])

Was ist Erfordernis für diese Stellung? Das Niedersitzen zur Rechten läßt sich aussagen von dem Sohne, er ist der große Hohepriester.[2]) Der Name Sohn zeichnet schon im alttestamentlichen Worte den zur Weltherrschaft gelangenden Messias[3]) in seinem Verhältnisse zu Gott vor allen andern Offenbarungsmittlern aus; vor den Propheten, vor Mose, vor den Engeln.[4]) Diese übergeschöpfliche Würde und Waltung aber ist nur möglich für den, welcher wesenhaft und ursprünglich die Offenbarung Gottes, der Mittler zwischen Schöpfer und Geschöpf ist. Und damit ist die Unbegrenztheit seines Lebens gegeben.[5])

Aber dem Niedersitzen zur Rechten Gottes geht die Reinigung von Sünden voraus, und dieser das Reden Gottes in dem Sohne. Das Sprechen vollzog sich in den Tagen seines Fleisches, behufs jener Reinigung mußte er den Tod kosten.[6]) Der Bote und Hohepriester ist Jesus, der unter die Engel Erniedrigte; und Hohepriester, zur Rechten Gottes, nach der Ordnung des Melchisedek ist erst der für die Ewigkeit vollendete Sohn.[7]) Zu dieser Vollendung, nicht als Sohn, aber für seine Amtsaufgabe, die nur der Sohn-Messias lösen kann, gehörte Gleichheit mit den zu Vertretenden, nämlich Gleichheit erstens der Natur, und zwar der todesverfallenen Natur,[8]) ferner Gleichheit des Geschickes, nämlich der erziehenden Leiden,[9]) und Gleichheit der per-

---

[1]) 8, 1. 2. [2]) 1, 3; 4, 14; 10, 21. [3]) 1, 2. 6. 8 f. 13; 3, 6. [4]) 1, 1; 3, 2 f.; 1, 4 f. [5]) 1, 2. 3. — V. 12. — 13, 8. — 7, 1–3. [6]) 5, 7. — 2, 9. [7]) 5, 9. 10; 7, 28. [8]) 2, 10 f. [9]) 2, 17 f. V. 10.

sönlichen religiös-sittlichen Selbstbildung im Gehorsam und verzichtenden Glauben gegenüber von Gott.[1]) Er hat nicht sich selbst vollendet, sondern er ist durch Gottes Fügungen vollendet worden;[2]) versucht,[3]) mit Schmach beladen, ausgestoßen, in Todesfurcht versenkt hat ihn Glaube und Gebet gehalten, daß er Gehorsam lernend ohne Sünde geblieben ist und darum nach der innerlichen auch die äußere Scheidung von der Sünderwelt erlangt hat.[4]) Dieses letzte in seiner Erhöhung. Das erinnert daran, daß dem Verfasser hinter diesem Jesu eben immer der Sohn steht, der Herr der künftigen Welt[5]) — der, welcher einerseits bei seinem Eintritt in die Welt willenseins mit Gott ist,[6]) mithin doch für ihn eine sündige Willensabweichung außer frage zufolge dieses Zusammenhanges mit seiner jenseitigen Selbstbestimmung zu dem hohepriesterlichen Werke;[7]) anderseits aber auch der, dessen Gegenbild nicht nur a parte post, sondern auch a parte ante zeitlos dargestellt werden mußte;[8]) der, dessen Geist deshalb ewiger war[9]) und der die Kraft unauflöslichen Lebens[10]) so gut in sich trug als das sterbensfähige Blut und Fleisch an sich.

Fassen wir auf grund dessen zusammen, was Jesum geeignet macht, Hohepriester wie Melchisedek zu sein. Er ist der Messias, und das ist er als der Sohn, dieser Mensch mit der übermenschlichen Voraussetzung, die in allen seinem Sein und Thun mit wirksam wird. Er ist einzigartig als Person wie auch durch seine überzeitliche Stellung zur Welt. Diese einzigartige Stellung nimmt er nicht nur zu dem Volke Gottes[11]) kraft seiner Vergangenheit in der Weissagung des alten Bundes ein, sondern auch zu einem jeden Menschen.[12]) In dieser Beschaffenheit und Stellung ist er der große Hohepriester, der große Priester über das Haus Gottes.[13])

Was heißt das? Vor allem: Priestersein, sowie es im alten Bunde der Hohepriester im höchsten Maße ist; und dessen Aufgabe besteht darin, Sünder in ihrer Beziehung zu Gott von Amtswegen zu vertreten.[14]) Diese Mittlerstellung ergibt zwei Erfordernisse nach den

[1]) 5, 7 f.; 12, 2 vgl. 2, 11. [2]) 2, 10; 5, 9; 7, 28. [3]) 2, 18. [4]) 13, 13; 12, 2. 3; 5, 7. — 4, 15. — 7, 26. [5]) 2, 5 f. vgl. 1, 2. [6]) 10, 5 f. [7]) Die Bereitwilligkeit ist hier durchaus auf das Heilswerk, auf die Darbringung des Leibes bezogen; man kann die Sündlosigkeit als unerläßliche Bedingung aus ihr folgern, aber man darf die Vollendung nicht einseitig aus der sittlichen Arbeit ableiten und diese als Hauptstück des Werkes betrachten. [8]) 7, 3. [9]) 9, 14. [10]) 7, 16. [11]) 3, 5. 6. [12]) 2, 9. [13]) 7, 17; 4, 14; 10, 21. [14]) 2, 17; 5, 1 f. vgl. 6, 20; 7, 24. 25 9, 24. 25.

beiden Seiten des Verhältnisses, in welchem vermittelt wird; diese zwei Erfordernisse bilden die zwei Gesichtspunkte für die Vergleichung des vollkommenen Hohepriestertumes mit dem vorbildlichen, sowohl ihre Gleichheit in gewissem Betracht als die Ueberlegenheit des ersten. Die Einheit des Vertreters mit den Vertretenen ist das nächste Erfordernis.[1]) Die schlechte Einheit des aronitischen Priesters mit seinem Volke besteht erstens in seiner Sündhaftigkeit; sie fordert ein Doppelopfer, erst für ihn selbst und dann erst für das Volk, in welchem seine Unfähigkeit bei Gott wirklich einzutreten immer wieder in die Erinnerung kommt.[2]) Deshalb kann er zwar das deckende Blut in das Allerheiligste hineintragen, aber er selbst kann nicht deckend vertreten. Dem gegenüber fällt bei Jesu Priester und Opfer zusammen, weil er keines vertretenden Opfers bedarf.[3]) Ferner besteht sie in der Sterblichkeit; es entwickelt sich eine unabgerissene, aber nie abschließende Reihe von vertretenden Priestern; ihnen gegenüber bleibt Jesus stetiglich Priester.[4]) Das andre Erfordernis ist die Berufung von Gott, also die göttliche Vollmacht.[5]) Für Aron und seine Nachkommen war sie ursprünglich schon nur vorläufig, weshalb sie nicht beschworen ist und ihre Abrogation bereits unter dem alten Bunde in Ps. 110 angezeigt wurde.[6]) Die Berufungsurkunde Jesu ist Ps. 110; sie ist beschworen.[7]) Dies scheint überaus äußerlich und zufällig, wenn nämlich nur auf jenes „er hat geschworen“ Ps. 110, 4 gedrückt wird. Aber es hat für den Verfasser offenbar tieferen Sinn. Liegt ihm im Schwure die Unwandelbarkeit[8]) und hat der alte Bund sich selbst im voraus abrogieren müssen,[9]) so führt jene Bestimmtheit der priesterlichen Amtsvollmacht auf den trefflicheren Bund, dessen sowohl Bürge als Mittler Jesus ist;[10]) und seine Messianität wird nicht nur in dem Abschnitte 9, 11 f sehr betont, sondern bleibt auch in der Anführung des messianischen Ps. 110 immer vor Augen. Daher stellt der Verfasser Ps. 2 und Ps. 110 neben einander, um dann auf den melchisedekischen Hohepriester überzuleiten![11]) So gut nun der neue Bund im prophetischen Wort als der endgültige erscheint,[12]) so gewiß jedem frommen Juden der Messias. Und so findet der Verfasser in jenem Schwure nur das Kennzeichen einer ebenso endgiltigen und unbedingten Willensbekundung

[1]) 5, 1 f. vgl. 2, 10 f.; 4, 15; 5, 7 f.; 12, 1. 2. [2]) 5, 3; 7, 27. [3]) 7, 26. 27; 9, 24 f. [4]) 7, 23—25. 8. 28. [5]) 5, 4. [6]) 7, 18 vgl. 11 9, 9. 10. — 7, 20 f. vgl. V. 11. 15—17. [7]) 7, 28. 21; 6, 16 f. [8]) 6, 17. [9]) 8, 13. [10]) 8, 6; 9, 15. [11]) 5, 5. 6. [12]) 8, 8 f.

Gottes wie bei der Verheißung an Abraham.[1]) Gottes Heilswille, auf dem die Aneignung der Gemeinde an Gott ruht, ist definitiv;[2]) er hat seinen Mittelgegenstand an dem Messias und seinem Hohepriestertume. Dieser Wille, mit dem sich Christus bei seinem Eintritt in die Welt eins gesetzt hat, ist auch die letzte Ursache seiner Einheit mit uns, nämlich des Heiligenden mit denen, die geheiligt werden.[3]) Ihren weiteren Ausdruck hat diese Einheit dann in dem Anteil an Blut und Fleisch gefunden. Die Bevollmächtigung ist also der Inhalt des Willens Jesu und zugleich die sein Leben gestaltende göttliche Fügung; das schließt seine Sündlosigkeit ein, deren er als Vertreter bedarf. In ihrer unbegrenzten Giltigkeit schließt jene Vollmacht auch die Unsterblichkeit als Voraussetzung ein; denn ihre Ausübung ist undenkbar ohne die Möglichkeit des ewigen Bleibens, ohne die erörterte Ewigkeit der Person. Es ist auch hier die vollste Einheit. Der weltlenkende Wille, der auf die Herrlichkeit der Gotteskinder abzielt,[4]) setzt den Messias und in ihm mit der Befähigung zu der Vermittelung auch die Vollmacht zu ihr.

Er kann Hohepriester sein, erbarmend gegen die Brüder[5]) und zugleich treu im Verhältnisse zu Gott über sein gesammtes Hauswesen.[6]) Aber das ist er geworden. Wann? Zweifellos ist er das nach seiner Vollendung,[7]) und der Zusammenhang Kp. 7 setzt außer Zweifel, daß hiebei an sein jenseitiges Leben bei Gott gedacht wird; auch wird er Liturg des Allerheiligsten mit Beziehung auf seine Erhöhung zur Rechten genannt und dadurch als Priester gekennzeichnet.[8]) Die letzten Leiden haben ihn noch lehren müssen.[9]) Ist also erst der erhöhete Jesus Hohepriester?

2, 17 liegt der Ton für das Werden deutlich mehr auf den Beiworten als auf Hohepriester. Allerdings legt der Vf. diesen Namen Jesu sonst bestimmt nur bei, wo man an den Stand nach seinem Tode denken muß; das hängt aber mit dem Folgenden zusammen. Er legt ihm die dem Hohepriester vorbehaltene Thätigkeit, den Eintritt in das Allerheiligste, nur bei seiner Erhöhung bei; aber er kann nicht anders auch der Sache nach, wenn er in seiner Typik das wahre Heiligtum eben im Jenseits erkennt. Es fragt sich nur noch, ob er dem Thun Jesu vor dem Tode etwas zuschreibe, was ihm als priesterlich

---

[1]) 6, 13—20. [2]) 10, 10. [3]) 10, 5 f. bes. V. 10. — 2, 10 f. [4]) 2, 10. [5]) 2, 10 f.; 4, 15. [6]) 2, 17; 3, 2—6. [7]) 7, 28; 5, 9. 10; 2, 10. [8]) 8, 2. 1. [9]) 5, 7 f.

gilt. Zunächst kann die Aussage von seinem Auftreten 9, 11 kaum anders als vom irdischen Leben gedeutet werden, weil nicht dabei steht: vor Gott. Sodann wird das Opfer als sein bewußter, wie als sein von Gott gesetzter Lebenszweck bezeichnet;[1]) das schließt also priesterliche Bestimmung und Gesinnung für sein irdisches Leben ein.

Die Frage aber spitzt sich im grunde vielmehr in folgender Weise zu. Da kein Zweifel sein kann, daß der Vf. hier eigentlich nur Tod und Erhöhung in betracht zieht, so fragt sich: ist sein Tod eine hohepriesterliche Handlung, ein Opfer gewesen, oder trug diese Bestimmtheit nur sein Eintritt in den Himmel? Nun ist das Wirken zu gunsten der Menschen, d. h. die Vertretung[2]) nach dem Obigen der Nerv der hohepriesterlichen Aufgabe und zwar mit Rücksicht auf die Sünden; so begegnet das „zu gunsten“ auch weiter unzweifelhaft in diesem Sinne.[3]) Wie soll es nun mit 2, 9 stehen, „er hat für oder zu gunsten eines jeden den Tod gekostet“? Damit ist dann weiter zu vergleichen, wie sein Tod zu dem Opfer gehört, welches die Darbringung des in dem Himmel vor Gott Erscheinenden ist.[4]) Ferner ist sein Tod das Stiftungsopfer des neuen Bundes, welches Vergebung erwirkt und andere Sündopfer überflüssig macht.[5]) Geht nun die Darbringung 9, 28 zweifellos auf den Tod, so liegt auch in diesem die Macht zur Abschaffung der Sünde, d. h. zur Beschaffung der Vergebung. Endlich die Darbringung des Leibes[6]) ist sicherlich nicht bloß contextgemäß für „sich selbst“ eingesetzt; die Leiber sind ja neben dem Blute das Unwesentlichste beim Opfer; aus der Typologie stammt die Wendung also sicherlich nicht; vielmehr aus dem Psalmwort 10, 5 f.; sie konnte dem Vf. nur bequem sein, wenn er an das Kreuz dachte. Und daß er daran denkt, dürfte ohne besondere Absicht 13, 11 herauskommen: das Blut in das Heiligtum, der Leib verbrannt; — dem entspricht nach ihm der Kreuzestod. Schon an 9, 24. 25 scheitert jede Fassung, welche das Opfer allein im Tode vollzogen sieht,[7]) so gut wie jede, welche den Tod davon ausschließt.

So wird nichts übrig bleiben, als den Vf. dahin zu verstehen, daß dieser Hohepriester eben selbst in und mit seiner einmaligen Leistung erst für ihre unendliche bethätigende Auswirkung fertig geworden ist.

---

[1]) 10, 5 f.; 9, 26. [2]) 5, 1; 2, 17. [3]) 6, 20; 7, 25; 9, 24. [4]) 9, 24—28. Beachte: der nur einmal mögliche Tod macht auch eine mehrmalige Selbstdarbringung mit mehrmaligem Eintritte in dem Himmel unmöglich! [5]) 9, 15 vgl. 18 f. u. 10, 15—18 im Anschlusse an V. 14. [6]) 10, 10. [7]) 8, 3 f. u. 2 dürfen jeden Zweifel nehmen, ob die λειτουργία im Himmel von ihm als Opfer gedacht sei.

Und kann ein so tiefsinniger Mann anders hierüber denken? Wo Opferer und Opfer in eins fallen, wie kann denn da das Opfer für den Wert des Opferers etwas so Gleichgiltiges sein, daß er fertig wurde vor seiner Darbringung? Das wäre doch nur dann denkbar, wenn sein Opfer etwas wäre, das sich als seine Leistung von ihm ablösen ließe; dieser aber bringt ja sich selbst dar. Kann der Künstler fertig sein vor seinem Meisterwerke? Und umgekehrt: wie könnte eine Handlung Opfer sein, wenn der Handelnde noch nicht Opferer wäre, während doch alles von seiner Vollmacht abhängt? Aber Opferer und Hohepriester fallen dem Vf. für den Fall der Versöhnung zusammen.[1])

Demnach werden wir fortgehen können zur Betrachtung des
Doppelopfers.

Es ist nicht richtig, daß der Vf. in dem Stiftungsopfer das entsprechendste Vorbild der Darbringung Christi findet; es flicht sich ihm in den Kranz von nur teilweisen Vorbildern hinein, und die bloß bedingte Aehnlichkeit wird ausdrücklich zugestanden; ja, dem Vf. schiebt sich sogar hiebei das Ritual und Material des Versöhnungsopfers unter.[2]) Dagegen tritt überall das hohepriesterliche Sühnopfer hervor, von 2, 17 ab bis 13, 11. Dadurch ist Jesus Bürge des ewigen Bundes. Darin aber liegt ja das Kennzeichnende für den endgiltigen Bund, daß hier die Stiftung zugleich die Verbürgung bietet, und für eine solche es nicht mehr des unzureichenden Ersatzes in einer unaufhörlichen Wiederholung bedarf.

Im alten Bunde konnte Mose, der Mittler, nur den Grund legen, und die Vollendung hatte man von dem levitischen Priestertume und seiner bürgenden Waltung zu erwarten;[3]) freilich umsonst, denn sie wurde nie erreicht.[4]) Wenn es nun von dem Mittler des neuen Bundes heißt: „mit einer Darbringung hat er Vollendung für ewig beschafft“,[5]) so gilt das auch erst von dem ewigen Hohepriester, weil er zugleich Mittler und Bürge ist.[6]) Deshalb ist das durchschlagende Vorbild das dem Hohepriester vorbehaltene Opfer, und das ist hauptsächlich das große alljährliche Versöhnopfer. Das Unterscheidende an seinem Vollzuge ist die Blutdarbringung hinter dem zweiten Vorhange.[7]) Und

---

[1]) 5, 1 f.; 9, 6 f. [2]) 9, 15 f. 18. 19. [3]) 7, 11. [4]) 10, 1. [5]) 10, 14. [6]) 10, 12 vgl. 8, 2; 8, 6 7, 22. 26; 9, 11. [7]) 6, 20; 10, 20.

deshalb ist von der Liturgie des Allerheiligsten die Rede.[1]) Die Voraussetzung dafür aber bildet die Gewinnung des Blutes und zwar nicht eine irgendwie beliebige, sondern die gesetzmäßig vollzogene. Der Blutgewinnung entspricht der Tod Christi, als ein aus Gnaden Gottes erduldeter[2]) und als bereitwillige Erfüllung des Willens Gottes in der Darbringung des Leibes.[3]) Der Liturgie selbst entspricht, nach unsres Vf. Ausdruck der Eintritt in das wahre Heiligtum, das Erschienensein vor dem Angesichte Gottes.

Die Bedeutung dieses zweiten Teiles der Opferhandlung hängt notwendig enge mit dem Grundzuge dieser Vorstellung zusammen, den wir eingangs neben der Einheit des Neutestamentlichen gegenüber der Vielheit im alten Bunde als zweiten Hauptgesichtspunkt herausgehoben haben: mit der Beziehung auf den Himmel und damit auf die wahre Gottesgemeinschaft. Darum ruht auf jenem hohepriesterlichen Eingange für die Gläubigen ihre gegenwärtige innerliche[4]) und die künftige vollkommene Eröffnung und stetige Zugänglichkeit[5]) der Gottesnähe. Aber diese Eröffnung der verschlossenen Gottesgemeinschaft konnte nicht jeder Beliebige aus unsrer Mitte, sondern nur der Hohepriester für immer bewirken,[6]) der zugleich Mittler des Bundes war.[7]) Das weist einerseits auf die besprochene[8]) besondere Beschaffenheit der Person des Hohepriesters zurück, nach welcher er der Gottes Sohn und der Bruder der Abrahamskinder ist; anderseits auf das noch nicht näher erörterte Blut des neuen Bundes, welches in einer gewissen Selbständigkeit neben dem Hohepriester selbst erwähnt wird.[9])

Daß mit diesem Ausdruck auf den Tod hingedeutet werde, ist aus den angeführten Stellen gewiß, wenn nicht schon 9, 15—28 es ohne jeden Zweifel ergäbe. Aber daraus folgt nun nicht, daß man für Blut ohne weiteres Tod einsetzen könnte. Denn es ist doch jedenfalls ein eigentümlicher Zug, daß hier dieser Ausdruck vorherrscht, dagegen die ausdrückliche Erwähnung des Todes und ein Hinweis auf dessen besondere Art in demselben Maße zurücktritt,[10]) wie sonst gerade diese klaren und geschichtlich gefärbten Benennungen im neuen Testamente vorwiegen.[11]) Daraus ergibt sich für die Denkweise des Vf. zunächst,

---

[1]) 8, 2; 9, 7 f.; 12, 24. [2]) 2, 9. [3]) 10, 10. [4]) 4, 16. 14; 10, 19 f.; 12, 24. 25. [5]) 6, 20. [6]) 6, 20; 9, 11; 10, 19 f. [7]) 12, 24 f. [8]) S. 306 f. [9]) 12, 24: 13, 20; 10, 29. [10]) Jene nur 2, 9; 9, 12; dieser nur 12, 2; 13, 12 vgl. 6, 6. [11]) Abgesehen von den Evangelien wird Jesu Hingang im N. Test. außer dem Ebr. 9 mal einfach als Sterben erwähnt, 29 mal mit Hinweis auf den Kreuzestod, also

daß der Tod wesentlich unter dem Gesichtspunkte der Blutgewinnung für die Opfersühne betrachtet werden soll. Demzufolge darf man ihn nicht losgelöst von dem ihm Nachfolgenden betrachten, um zu verstehen, welchen Wert der Vf. ihm beimißt. Indes der Tod gilt ihm nicht nur als der Durchgangspunkt zur Ablegung irdischer Lebensbedingungen, sondern er setzt das Sterben auch in eine solche Beziehung zur Sünde,[1]) welche von diesem Ausblick auf die Folgen des Sterbens für die Person Jesu unabhängig ist.

Worin besteht diese Beziehung des Sterbens Jesu zur Sünde? Zunächst gewinnt für den Vf. das ganze Erlebnis Jesu eben dadurch Beziehung zur Sünde, daß es auch Sterben ist, und ohne das garnicht. Diese Anschauung betont er so stark, daß es gelegentlich erscheint, als ob Sterben überhaupt, sozusagen sachlich gefaßt, das Mittel zur Beseitigung der Sündenfolgen sei.[2]) Das liegt in der Art, wie er die Vergleichung mit der Giltigkeit einer letztwilligen Verfügung anwendet und das Entsprechende in den Vorgängen bei der Begründung des alten Bundes aufzeigt. Zweifellos steht ihm fest: wo Sünde ist, da gibt es ohne Tod keinen Weg zu Gott.[3]) Allein näher zugesehen, spricht er doch lediglich von einem Tode, der eben mit der Abzielung auf Loskaufung aus den Sünden geschehen ist; und zwar sind in diesem Zusammenhange die Sünden als Uebertretungen bezeichnet, wozu sie eben unter dem alten Bunde geworden sind, also in ihrer verschuldenden Bedeutung.[4]) Sodann wird dieser Tod zwar hineingestellt in den Gang menschlichen Geschickes; doch tritt er dann unter den Gesichtspunkt der Versuchung, welche durch die Todesfurcht ausgeübt wird.[5]) Wo ausdrücklich über diesen Tod gesprochen wird, erscheint er nicht als Handeln, sondern als Leiden; selbst in der Opfertypologie wird dann nicht von dem sich selbst Darbringen geredet, sondern es heißt: „dargebracht".[6]) Nun gilt auch in diesem Briefe, daß der Tod die von Gott geordnete Folge oder Strafe der Sünde ist.[7]) Und im Zusammenhange damit erklärt er, daß Gott eben ein Sterben zur Bedingung für die Her-

---

38 mal. Des Blutes geschieht in dem hier fraglichen Sinne 16 mal Erwähnung. Im Ebr. liest man sterben 2 mal, Kreuz 2 mal, dagegen Blut 7 mal, und diese Bezeichnung begegnet zwischen der Erwähnung des alttestl. Opferblutes, die an 11 Stellen geschieht.

[1]) 9, 15. 28; 2, 9. 14—16. [2]) 9, 15 f. [3]) 9, 14. 18 f. 23—28; 10, 19 f. [4]) 9, 15 vgl. 2, 2; 10, 26—31. [5]) 2, 9—18; 5, 7 f. [6]) 2, 9. 10. 18; 5, 8; 9, 26; 13, 12. — 9, 28. [7]) 2, 14 f. vgl. 9—11; 10, 28. 31; 12, 29.

stellung der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm geordnet hat. So ist das vorbildlich in der Blutsühne des alttestamentlichen Ritual bezeugt;[1]) so weiß es der Messias nicht anders bei seinem Eintritt in die Welt und wird es ihm zum Anlasse des Ringens im Gebet und zur Gelegenheit, den Gehorsam auszulernen;[2]) so setzt der verheißene neue Bund in seiner Gründung auf Vergebung eben die Darbringung des Leibes Christi voraus.[3]) Wenn es dann kurzweg heißt, er sei, um vieler Sünden zu tragen, einmal dargebracht und damit durchaus mit jeder Beziehung zur Sünde fertig, dann spricht der Zusammenhang der Denkweise ebenso wie der aus Jesaja 53 entlehnte Ausdruck klärlich dafür, er meine, daß in diesem Sterben die Folgen der Sünden erschöpft und beseitigt sind, sofern sie hemmend auf das Verhältnis zu Gott wirken.[4])

Das alles gilt aber nicht von jedem beliebigen Sterben; dann müßte es ja im Tode jedes einzelnen Menschen gegeben sein. Vielmehr gilt es lediglich von dem Tode des Messias. Die Aufhebung der Sündenfolgen vermittelt er, weil er das Sterben eben dieser Person ist; und ihre Bestimmtheit gewinnt sie ebensowohl aus ihrem geschichtlichen Berufe als aus ihren besonderen persönlichen Eigenschaften. Zunächst diese persönlichen Eigenschaften; sie entsprechen den Erfordernissen für die hohepriesterliche Würde, wenn sie über die Unvollkommenheit hinausgehoben wird.[5]) Um sich selbst darzubringen, mußte er nicht verpflichtet sein, erst für sich selbst Sühnopfer darzubringen;[6]) er muß fehllos sein. Wie er versucht ist in allen Stücken, ohne daß dabei irgend an Sünde zu denken ist,[7]) so hat sein leidentliches Verhältnis zur Sünde mit seinem Tode endgiltig den Abschluß gefunden;[8]) auch seine Verbindung mit den Sündern durch das Fleisch; er hat das Fleisch

---

[1]) 9, 21 f. [2]) 10, 5; 5, 7 f. [3]) 10, 15—18 vgl. V. 12 f. 10. [4]) 9, 28 vgl. V. 26. Bei diesen deutlichen Aussagen ist es für die Auslegung unsres Vf. gleichgiltig, ob man in der Deutung des alttestl. Ritual den Rabbinen folgt und in der Schlachtung einen Straftypus sieht, oder die jetzt verbreitete Ansicht teilt. Der Vf. hängt ja nicht von unsrem Verständnisse des A. Test. ab und sagt, was er meint. Noch bestimmter könnte man das ausdrücken, wenn 13, 11. 12 vom Cherem die Rede wäre, also die Beziehung auf Gottes Zorn klar läge, s. Riehm, Lehrbegr. d. Hebrbr. 2. A. 1867. S. XXI. Indes V. 12, wie V. 13 ihn näher bestimmt, ist dem nicht günstig; s. meine Auslegung a. a. O. S. 38. Die so spät und vereinzelt auftretende Andeutung könnte auch schwerlich als ein Grundzug im Denken des Vf. gelten, da er ja die Sache vorher so eingehend und ausführlich behandelt hat, ohne diese Beziehung zu verwenden. — [5]) 9, 14: Sich selbst fehllos — durch ewigen Geist — der Messias. Vgl. oben S. 307. [6]) 7, 27. [7]) 4, 15. [8]) 9, 28.

als aufhaltendes Hindernis hinter sich, um bei Gott zu sein und zu Gott zu führen.[1] Um sich selbst darzubringen, konnte er ferner nicht im Tode bleiben; er besitzt durch den ewigen Geist unauflösliches Leben.[2] Für dieses „sich selbst“ braucht aber der Vf. nicht selten den ritualtechnischen Ausdruck: sein Blut. Nach 3. Mose 17, 11 ist das Blut in dieser Verwendung als Träger des Leibeslebens angesehen; es kommt zur Verwendung nach gewaltsamem Tode. Hier aber ist es das durch den Tod verwendbar gewordene Leben eines Menschen; diese Verwendbarkeit ist gegeben einerseits darin, daß dieser Mensch eben mit seinem Sterben jeder Beziehung zur Sünde ledig geworden ist und anderseits, daß er doch am Leben bleibt, um zu handeln. Und dieser Mensch ist nicht ein beliebiger, sondern eben der Messias, der Sohn,[3] welcher nach Gottes Ordnung und Fügung der Herzog der Gotteskinder, der Heiliger der Geheiligten ist.[4] Er ist ja der natürliche und berufene Vertreter des Volkes, ja eines jeden;[5] und wenn er und worin er vertritt, ist es nicht irgend einer für beliebig etwelche, sondern dieser eine und einzige für die zu ihm Gehörenden. So wird der Tod hineingezogen in die vertretende Gesamthandlung, obwohl er als sterben etwas bleibt, was zunächst nicht Handlung ist, sondern eben gekostet und erlitten werden muß; — denn zur Handlung wird dieses sein Sterben, weil er von Beginn seines Lebens bereit war, den Willen Gottes zu erfüllen, der dieses Sterben fordert.[6] Darin hat er ja seine Versuchung durchgestanden, dazu hat er sich gehorsamen Mut im Gebete errungen, dabei hat er seinen Glauben standhaft erwiesen.[7] So wurde sein Sterben ein Opfern und ein Geopfertwerden, jenes in seiner Bereitwilligkeit, dieses sachlich, sofern sich eben die Gottesordnung vollzieht, nach welcher nur im Tode verströmtes Leben ein Sünden beseitigendes Opfer sein kann.[8] Aber diese Selbstdarbringung wird erst dadurch vollkommen, daß sie auch vermag, sich wesenhaft und wirklich zu vollziehen. Der in die Gemeinschaft mit den Sündern Getretene und unter die Last der Sündenfolge Gestellte ist nun imstande, in die volle Gottesgemeinschaft einzutreten. Opfern heißt hier nicht in der uns üblichen übertragenen Wendung „auf etwas verzichten oder sich für etwas aufgeben“, sondern: Gotte zueignen. Und hier wird die rückhaltlose Hingabe an den Willen, an den Zweck Gottes zugleich zu der Hingabe an Gott selbst und gestaltet sich in dem Erfolge zur Gottes-

[1]) 7, 26; 10, 20. [2]) 7, 16. [3]) 1, 1 f. [4]) 2, 10 f. vgl. 12, 2. [5]) 2, 17. 9. [6]) 10, 5. [7]) 2, 18 vgl. 17. 14—6. — 5, 7 f. — 12, 2. [8]) 7, 27; 9, 14.

gemeinschaft. Mit diesem Erfolg ist nun aber die Bürgschaft dafür gegeben, daß der Bund, der in diesem Opfer gestiftet ist, keinen Mangel mehr hat und nicht mehr Störungen des Verhältnisses zu Gott befährt; deshalb ist er die endgiltige Gestaltung des Verhältnisses zu Gott. Denn erstens ist die Gegenwart des Sünderheilandes bei Gott die Beseitigung aller trennenden Wirkungen der Sünde für das Verhältnis zu Gott.[1]) Sodann bürgt sein Thronen zur Rechten Gottes dafür, daß der weitere Gang der Welt durch diese Beseitigung der Sünde bedingt ist; daß diese in der That endgiltig ist, darum auch das verheißene Ziel nicht wieder verrückt, vielmehr gewiß erreicht wird.[2]) So bleibt die vollendende Errettung von allen Sündenfolgen die einzige ausstehende, aber auch selbstverständliche Wirkung des Herrn bei seiner Wiederkunft;[3]) und darin vollzieht sich dann lediglich die Herausstellung des im Jenseits Vorhandenen aus der Unsichtbarkeit.[4])

Wenn unser Vf. das Blut nennt, so weicht er der Sache nach nicht von dem sonstigen Gebrauche der Schrift ab.[5]) Er meint dasselbe, wie wenn der Apokalyptiker den erhöheten Christus als das geschlachtete Lamm,[6]) Paulus ihn als den Gekreuzigten[7]) bezeichnet. Es wird damit an der Gestalt des Erhöheten hervorgehoben, daß er durch jenen gewaltsamen Tod hindurchgegangen und dies die zusammenfassende Fügung und Leistung seines Lebens ist, in welcher Gottes Werk und Jesu sittliche Arbeit durchaus ineinandergreifen. Man kann es aber auch von dem Vf. lernen, daß er das gerade an den Tod geknüpft erkennt, weil er in ihm den ganzen schweren Ernst der von Gott trennenden Sünde und die ganze Macht der Sünder suchenden Gnade wirksam sieht.[8]) Ohne beide Seiten der Sache bleibt Sündenvergebung ein leeres Wort.

Denn freilich etwas Weiteres findet der Vf. nicht als Frucht dieser großen Gottesveranstaltung; nur die Sündenvergebung als Schlüssel für den Gebetshimmel und als Unterpfand für das Erbe.[9])

---

[1]) 4, 14 f.; 10, 19 f. als Folgerung aus 9, 11—10, 18. [2]) 1, 3: 10, 12. 13; 1, 13. 14. [3]) 9, 28 vgl. 7, 25; 1, 14. [4]) 12, 22 f. [5]) Vgl. oben S. 167 f. 181 f. 239 f. 248. 285. [6]) oben S. 288. [7]) oben S. 249. [8]) 9, 27. 28 vgl. oben S. 313. 5, 7 f.; 2, 14 f. — 2, 9; 10, 29. [9]) 2, 17 vgl. 4, 14 f.; 7, 25: 9, 14 vgl. 13, 15; 10, 19—22; 12, 22. 24. — 9, 15; 6, 17 vgl. 7, 19 f. vgl. 10, 21.

Wem nun die Vergebung der Sünde von Gottes Seite etwas Selbstverständliches ist, dem wird dieser ganze Umstand überflüssig erscheinen. Und namentlich wird er über den Wert des Sterbens Christi für sie durch den Vf. nicht klarer werden, je weniger er einen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod kennt und anerkennt. Diese beiden Bedenken zu heben, liegt durchaus außerhalb seines Gesichtskreises und deshalb auch nicht in der Aufgabe seines Auslegers. Denn einmal stützt er sich ja auf die Thatsachen aus dem Leben und auf das Vermächtniswort Christi,[1]) indem er zu gläubigen Christen redet. Und sodann spricht er vor Juden; ihnen aber wurden sowohl durch die Opfersühne als durch die Todesstrafe in den Fällen, wo jene nicht Platz greifen durfte, die Grundsätze des biblischen Denkens über die Sünde und den Tod vor die Seele gehalten.[2]) Seine Ermahnungsrede, welche das Zutrauen zu dem Erbarmen und der Treue Gottes[3]) so an das Herz zu legen strebt, verliert doch nie den vollen Ernst des „Richter, Gott" aus dem Auge.[4]) Wo nicht der Mittler und sein Blut, bei wem nicht die Vollkraft der Hoffnung und das Harren auf den Wiederkommenden zur Errettung, da nur schreckliches Harren des Gerichtes; und dieses bethätigt der Eifer des Herrn Zebaoth, dessen Bekundung aber der Wiederkommende vollzieht durch Ausschluß von dem Teilhaben an ihm.[5])

Es erübrigt die Bedeutung der durch das Opfer Christi errungenen und in ihm vorhandenen Sündenvergebung an ihren Wirkungen darzustellen.

Der zusammenfassende Ausdruck hiefür ist Reinigung von Sünden,[6]) was sich uns als synonym mit Sühne[7]) herausgestellt hat. Diese Reinigung sieht der Verfasser einesteils vollzogen am himmlischen Heiligtume.[8]) Wo der Hohepriester ewig lebt, um für die Sünder einzutreten, da schließt keine vergebbare Sünde von der Gemeinschaft Gottes aus.[9]) Jeder, der dem Hohepriester zugehört, darf nahen. Das Vorhandensein des Vorläufers ist und bleibt auch für den Himmel

[1]) 2, 14. 15. 18. — 9, 20; Matth. 26, 28. [2]) 10, 2 vgl. 9, 9. 10. — 10, 26 ff. 31 vgl. 2, 14 f. [3]) Vgl. Gnade und Treue Joh. 1, 14; 2. Mose 34, 6 u. s. w. [4]) 12, 23. [5]) 12, 22 f.; — 6, 11. 12; 4, 1—3; 11—13; 9, 28; — 10, 26—31; 6, 4—8; 12, 29; — 10, 37—39. 3, 14. [6]) oder Hinwegreinigung der Sünden 1, 3. [7]) 2, 17. [8]) 9, 23. [9]) 7, 25; 10, 20; 12, 24.

Abschaffung der Sünde.[1] Wie ist das zu denken? Doch im grunde eben nicht anders, als daß Heiligung und Vollendung in einer Handlung für alle Zeit und für alle Menschen vollzogen sein sollen,[2] nicht erst in den einzelnen Erlebnissen derer, die hinzukommen und geheiligt werden.[3] Das führt auf die andre Seite, nämlich die Reinigung der Sünder, der durchaus die Besprengung entspricht.[4] Wir können hier kurz sein. Hat das Heiligen die Reinheit zu Zweck und Erfolg,[5] so kann es sich eben nur insofern von dem Reinigen unterscheiden, daß dabei die positiv religiöse Seite, die gewonnene Beziehung zu Gott mit bezeichnet ist, welche durch Gleichartigkeit mit Gott bedingt wird.[6] Aber das Wesen und das Ziel des Bundes besteht in garnichts andrem, als in der vollsten Gottesgemeinschaft,[7] welche der alte Bund nicht zuwege bringen konnte, weil er nicht endgiltige Sündenvergebung vermittelte. Ist nun die Handlung, welche diesen Zweck erfüllt, das Vollenden, so hat auch diese Bezeichnung denselben Inhalt, nämlich Befähigung der Sünder für Gemeinschaft mit Gott; dieser Inhalt wird eben nur unter andrem Gesichtspunkte benannt. Dem Verfasser sind es Wechselbegriffe: „vollenden“ und das von Gott trennende böse Gewissen oder Sündenbewußtsein aufheben.[8] Dieses Bewußtsein der Entledigung von Schuld ist auch die Wurzel eines spannkräftigen, des von Christo zur Vollendung gebrachten Glaubens, der sich des Zuganges zu Gott versichert hält.[9]

Diese im letzten Grunde gleichwertigen Ausdrücke haben doch das Eigne, daß sie alle die Handlung an den Personen bezeichnen, während eigentlich immer von einer Leistung abgesehen von ihrem persönlichen Dasein die Rede ist; das kann da nicht zweifelhaft sein, wo von der längst vollzogenen Reinigung und dem Geheiligt- und Vollendetsein aller auf einmal und für immer gesprochen ist.[10] Dies ist der Grund, weshalb man immer mehr in ihnen gesucht hat, namentlich auch die Umwandelung des sittlichen Lebensstandes; dafür findet sich aber kein Anhalt. Dagegen trifft man bei dem Verfasser auf eine Andeutung, daß es sich auch um die Anwendung auf die einzelnen handelt, wenn eben von der Besprengung mit dem Blute die Rede ist und deshalb

---

[1]) 6, 20; 9, 26. [2]) 10, 10. 14. [3]) 7, 25; 2, 11; 10, 14. [4]) 9, 13. 14. 19; 12, 24; 10, 22. [5]) 9, 13 vgl. 10, 29. [6]) 2, 10 f.; 10, 10. 29; 12, 14. 10. [7]) 8, 8 f. [8]) 9, 10. 14; 10, 1—3; 14. c. 15—18 u. 19 f. [9]) *κατέχειν ὁμολογίαν.* 12, 2; 10, 19 f.; 4, 16. [10]) 1, 3; 10, 10—15.

neben dem Opfer der Reinigungsritus herbeigezogen wird.[1]) Wie erklärt sich nun diese Zweideutigkeit? Dem Verfasser steht durchaus die Wandelung des Verhältnisses im Vordergrunde, in welchem das Volk Gottes zu Gott steht; dabei sieht er ganz davon ab, welche einzelne zu demselben zählen. Dieses neutestamentliche Gottesvolk ist das „wir" des Briefes.[2]) Ob jemand dieses wir mitsprechen kann, ist eine andre Frage.[3]) Aber von dieser Gesamtheit gilt, daß sie gereinigt, geheiligt, vollendet ist, indem für die Gesamtheit, die mit Christo zusammenhängt und ihn hat,[4]) nichts mehr hindernd vor die Gottesnähe und vor die vollendete Errettung treten kann. Ohne das Wort hat man hier ganz die Anschauung der Kirche, nicht als einer Anstalt, sondern als eines Ganzen von Personen. Von Gott ist für dieses Gottesvolk oder -haus alles gethan; es bedarf nichts mehr.[5])

Was nun die einzelnen angeht, so setzt der Verfasser bei den Angeredeten voraus, daß sie dazu gehören, und er ihnen nur vorzuhalten braucht, was sie sind, was sie zu brauchen und festzuhalten haben; aber allerdings auch mit großem Nachdrucke, was sie zu verlieren haben und was sie mit solchem Verlorengehenlassen aufs Spiel setzen.[6]) Die unwiederherstellbare Sünde erscheint überwiegend als Abfall und Rückfall, infolge nachlässiger Unterschätzung des Besessenen.[7]) Auch für die einzelnen also handelt es sich um etwas Fertiges.[8]) Allerdings muß es behauptet und durchgeführt werden unter Versuchungen und unter göttlicher Erziehung durch Leiden.[9]) Zu dieser ihres Zieles sicheren Erziehung, der man sich hingeben soll ohne sie sich zur Versuchung werden zu lassen, fügt der Verfasser nur noch die gegenseitige Ermunterung zum Glauben halten.[10]) Aber von einer Bedingtheit der Gottesgemeinschaft durch eine Arbeit an sich selbst in einer vorwärts schreitenden Besserung steht nichts zu lesen. 9, 14 sagt allerdings aus, daß der einzelne die vorhandene Reinigung erleben muß; aber das ist nicht von seiner Leistung abhängig gemacht, auch nicht etwa etwas Fortschreitendes, sondern Voraussetzung des Gottes-

[1]) 9, 13 f. Daher auch das Futurum, wo vom Subjectiven die Rede ist, nicht Präteritum. [2]) 2, 1 f.; 3, 6. 14; 4, 1—16; 6, 18—20; 7, 26; 10, 19—31; 11, 39—12, 2. 28. [3]) Daher die Mahnungen 5, 11 f.; 10, 31 f.; 12, 3 f. 18 f. [4]) 4, 14 f.; 10, 21. [5]) 2, 17; 4, 9 (9, 19); 10, 30; 13, 12; 3, 6; 10, 20; 8, 10—13; 13, 20 vgl. 6, 17; 9, 15. [6]) 10, 35 f., s. oben S. 313 f. über die Kehrseite der Sündenvergebung. [7]) 3, 12 ff. — 4, 13; 2, 3 vgl. 5, 11 f.; 6, 4 f.; 10, 26 f. [8]) 10, 19 f. vgl. 29. [9]) 12, 3 f.; 2, 18; 4, 14 f. [10]) 3, 12 f.; 4, 1; 10, 24 f.; 12, 12 f. u. damit zu vgl. 13, 17 u. seine Schrift als Zurede.

dienstes und gewiß ebenso gedacht wie das Geheiligtwerden mit seiner Nachwirkung, dem Geheiligtsein.[1]) Hier wird das Eigentümliche der Anschauung berührt sein.

„Gott dienen“ [2]) heißt dem Verfasser, was der neue Bund vermitteln will. Dieses Dienen besteht im Glaubenhalten [3]) und Liebe üben; [4]) ferner in einem Gotte gefälligen Opferdienste durch Gebet und Wohlthun.[5]) Woher die Kraft zu solchem? aus dem Nahen zu dem durchaus zugänglichen Gotte. Man hat die Vermittelung zwischen der erhaltenen Vergebung und dem neuen Leben bei unsrem Verfasser vermißt; sie ist im Gebet, in dem freien Verkehre mit Gott gegeben, sofern das die natürliche Bethätigung für denjenigen ist, welcher dem Angebot im Worte die rechte Beachtung schenkt und bedenkt, daß er der Anspannung für die Erreichung des Zieles bedarf.[6]) Das Gebet vermittelt die Hilfe in allen Nöten der Versuchung; denn es sieht im erhöhten Christus die Liebe auf Gottes Thron, welche in alle Not der Gottesferne durch die Sünde sich hinabgesenkt hat.[7]) Der Beter weiß, daß der erbarmend Gewordene teilzunehmen vermag und dergestalt für ihn eintritt, so daß nun Gesinnung und That der herablassenden Liebe zur rechtzeitigen Hilfe zusammentreffen müssen.[8]) Er kostet diese Gnade in dem „guten Worte Gottes“, welches in verläßlicher Weise von der Errettung zeugt, und durch die verheißende Stimme des vom Himmel redenden Gottes. Diese Gnade wirkt auf ihn in dem Geiste Gottes, und aus dem ihm zugänglichen Jenseits fließen ihm die Kräfte der künftigen Welt zu.[9]) Der Verfasser kennt kein andres neues Leben als das der Gottesgemeinschaft. Wo diese nicht mehr durch das böse Gewissen gestört wird, da ergibt sich der Gottesdienst, dessen Seele das Lobgebet ist, von selbst;[10]) denn diese Reinigung ist unfaßbar ohne Beachtung und Festhalten des großen Hohepriesters, und durch ihn vollzieht sich das Gebet, durch ihn aber auch jene Einwirkung Gottes, welche zur Ausübung seines Willens befähigt.[11]) — Man versteht oft garnicht mehr, was den neutestamentlichen Ver-

---

[1]) 10, 29 vgl. V. 10. [2]) 9, 14; 12, 28. [3]) Vgl. 9, 14 mit 10, 22 f. 35. 36; 10, 39—11, 40; 4, 14—16 mit 3, 6—4, 13. [4]) 6, 10 f.; 10, 24 f.; 13, 1 f., besonders aber auch behufs Erhaltung im Glauben; ebd. vgl. 12, 12 f.; 3, 12. 13; 4, 1 f. [5]) 13, 14—16. [6]) 10, 19 f.; 2, 1 f. im Zusammenhange; 4, 11—13. [7]) 4, 15. 16; 3, 1 f. im Zusammenhange mit 2, 17. 18 und die Schilderungen 10, 29; 6, 4. 5. [8]) 2, 17; 4, 15 (5, 2); 7, 25; 4, 16. [9]) 6, 4. 5; 2, 1—4; 4, 1 f.; 12, 25 f. — 10, 29. [10]) 9, 14; 10, 21. 22. 13, 15. [11]) ebd. 21; 8, 10; 10, 36.

fassern Sündenvergebung ist, weil man nicht versteht, worauf sie ihnen gründet, und darum auch nicht, welche Macht sie derselben beimessen.

Hiermit löst sich auch die Frage, ob der Verfasser den Gläubigen priesterlichen Charakter zuspreche? Dagegen führt man an, daß Christo diese Würde ausschließlich eigne; und für diese Meinung scheint zu sprechen, daß der Name für die Christen nicht vorkommt. Für endgiltige Entscheidung muß man im alttestamentlichen Typus zwei Dinge unterscheiden. Es gibt eine Grundeigenschaft, die das Priestertum ausmacht; das ist das Recht Gotte zu nahen. Diese priesterliche Beschaffenheit eignet nach 2. Mose 19, 6 dem ganzen Volke Israel, wie sie 1. Petr. 2, 9 der christlichen Gemeinde zugesprochen wird; sie berechtigt zur Darbringung von Opfern. Ein andres ist die besondre Aufgabe des Priestertumes, wo Sühne erforderlich ist; sie besteht in der Vertretung andrer bei Gott, wozu natürlich jenes Recht erforderlich ist. Diese Aufgabe erscheint nun dem Verfasser endgiltig in der Abschaffung der Sünde gelöst. An wem sie ihren Zweck in der Vollendung erreicht, für den erwacht jenes Grundrecht des Gottesvolkes in ganzem Umfange, nicht behufs Vertretung andrer, wohl aber zum Gottesdienst im Opfer.[1] Die Glieder des neuen Bundes betrifft keine Unterscheidung von Gottbeauftragten und andren.[2] Durch Christum opfern sie und weil sie ihn haben, haben sie auch jedes Vorrecht des Priestertumes, namentlich den Eintritt in das Heiligtum.[3] Dessen Uebung ist nun ihre Pflicht.

Diesen priesterlichen Opferdienst vollziehen sie als Bürger des himmlischen Jerusalem und damit der zukünftigen Welt, als Teilhaber des unwandelbaren Königreiches.[4] In dem bezeichneten Verhältnisse, demgemäß das Jenseits vorhanden ist und nur noch herauszutreten hat,[5] liegt nun auch die sichere Bürgschaft für die Erlangung des Erbes. Die Zuversichtlichkeit des hoffenden Glaubens ist nur die notwendige Bethätigung der Vollkraft des Glaubens, sofern er, den Unsichtbaren wie vor Augen, sich kräftig erweist, das Leben zu bestimmen und alle Widersprüche desselben zu ertragen.[6] Jene Bürgschaft liegt letzlich in der Unwandelbarkeit des Bürgen.[7] Der Vorläufer, welcher Fürst und Vollender des Glaubens geworden ist, erscheint zur Erweisung seiner Fähigkeit zu vollkömmlicher Hilfe denen zur Errettung,

[1]) 13, 15 f. vgl. 1. Petri 2, 5. [2]) 8, 11. [3]) 10, 20. [4]) 12, 28. [5]) oben S. 302 f. [6]) Kap. 11. [7]) 13, 8; 1, 10 f.; 7, 3.

welche sich ihre Bestimmung zu ihr haben zum Harren auf sie dienen lassen, zur Vollkraft der Hoffnung bis an das Ende. Und zwar erscheint er in Bälde. Dann zeigt die Bundesgründung ihre Tragweite. Der Hohepriester bringt die künftigen Güter. Dient doch der Weltenlauf seinem Zwecke.[1])

Was aber den Inhalt dieser Erbschaft angeht, so gibt der Verfasser keine andern Andeutungen, außer der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zur Errettung und außer der Verheißung Gott zu schauen.[2]) Bei seiner Wiederkunft wird zwischen ihm und den auf ihn Harrenden Sünde völlig außer betracht sein. Das ist doch nichts andres als die vollkommenste Gemeinschaft mit Gott. Und damit schließt sich der Anschauungskreis tief religiös zusammen; denn das ist ja das Ziel, daß Himmel und Erde zum Orte der Gottesgemeinschaft, daß das Volk zum Königreich von Priestern werde.[3]) Darin besteht dessen gegenwärtige Vollendung, in welcher die Gemeinde von Erstgeborenen, welche in die himmlischen Bürgerrollen eingetragen sind, schon eins ist mit den Geistern vollendeter Gerechter.[4]) Das Wort, welches diese Welt als Stätte für das Glauben an den Unsichtbaren und seine Ordnung geschaffen und erhält und welches sich in dem Eidschwur verpfändet, wird den hoffenden Glauben rechtfertigen, wenn es aus der Verheißung zur Neuschöpfung wird.[5])

---

[1]) 12, 2; 7, 25; 9, 28; 1, 14; 6, 11. 12. — 10, 37. — 9, 15. 11. — 10, 13; 1, 14; 1, 11. 12 vgl. 12, 26—28; 1, 2. 3. [2]) 9, 28; 12, 14. 10. [3]) S. oben S. 303 f. [4]) 12, 23. [5]) 11, 6. 27. — 11, 2; 1, 3. — 6, 17 f. — 11, 16. — 12, 26.

Der Lebensausgang Jesu und die Voraussetzungen dieses Lebens.[1]

Alle bisherigen Ausführungen mußten zum Ausdrucke bringen, daß den neutestamentlichen Erzählern und Lehrern der Lebensausgang Jesu wie sein ganzes Leben die entscheidende Bedeutung gewinnen, weil er ihnen als der Messias gilt. Damit ist nun nicht ein Gattungsbegriff gemeint, wie Religionsstifter oder überhaupt „Mensch mit religiösem Berufe“; vielmehr bezeichnet das eine durchaus besondere geschichtliche Beziehung. Die Errettung kommt von den Juden, welche wissen, was sie anbeten.[2] Diese Aussagen sprechen die Anschauung von einer Offenbarung Gottes innerhalb eines abgesonderten geschichtlichen Kreises aus. In diesem Kreise wird der Messias erwartet und weiß man, was man für ihn und von ihm zu erwarten hat; man weiß das durch Propheten, von Gott gesendet, und durch ihr Wort, das in heiligen Schriften aufbewahrt ist gerade um derer willen und für diejenigen, die den Eintritt des Messias in die Geschichte erleben und beachten.[3] In diesen Grundsätzen erscheint die Mehrzahl seiner jüdischen Zeitgenossen einig, wenn sie auch über die Anwendung derselben auf Jesum in heftigen Zwiespalt geraten sind. Der Teil, welcher sich zu seiner schriftmäßigen Messianität bekannte, läßt keinen Zweifel darüber, weshalb ihm diese Thatsache Gegenstand und Grund des Glaubens war; eben darin liegt ja für sie der Erweis, daß Gott hier gehandelt hat.

Diese Anschauung vom Thun Gottes kommt ihnen aus dem alten Testamente zu. Es wird dort bestimmt von dem schaffenden und er-

---

[1] Vgl. meinen Artikel: Christologie, Schriftlehre in Hauck, R. Encykl. 4 S. 5 f.
[2] Joh. 4, 22 f. [3] 1. Petri 1, 10 f.; Apg. 3, 18 f.; 13, 27 f.; Röm. 1, 2; 15, 4; 1. Kor. 10, 11.

haltenden Walten Gottes in der gesamten Welt unterschieden. Wenn von einem Thun Gottes in Christo oder an ihm geredet wird, so ist das mehr als ein Ausdruck einer kräftigen religiösen Weltanschauung, in welcher eine unbedingte Leichtigkeit herrscht, alles Geschehen auf Gott zurückzuführen. Die biblische Betrachtungsweise steht in diesem Betrachte der von Schleiermacher entgegen, wenn er wie Spinosa die letzte Ursache alle einzelnen Dinge nur mittelbar bedingen läßt. Aber diese biblische Betrachtung unterscheidet auch noch von der unmittelbaren Wirkung Gottes auf das einzelne oder der Vorsehung ein zusammenhängendes geschichtliches Handeln, dessen Planmäßigkeit Gott innerhalb dieses Umkreises zur Einsicht bringt, um eben auf diesem Wege den Glauben an ihn und das Leben vor und mit ihm zu erwirken.[1]) Dieses göttliche Handeln kommt in dem Leben des Messias und namentlich in dem Ausgange dieses Lebens zu seinem nächsten Ziele; dementsprechend wird es auch hier im höchsten Maße in seiner Schriftmäßigkeit, und das will eben sagen: in seiner Planmäßigkeit und Besonderheit, durchsichtig.

Die Offenbarung laut der Schrift ist dergestalt die allgemeinste Voraussetzung dieses Lebens; die Vergewisserung über die Zusammenstimmung der Thatsachen mit ihren Aussagen reicht aus, wo es nur darauf ankommt, dieses Leben in seinem Ausgange für die gläubige Betrachtung darzustellen.

Sobald aber diese Predigt sich daran macht, den Schatz, der in dem messianischen Leben für alle Welt gegeben ist, möglichst vollständig auseinanderzulegen, dann fällt ihr das Licht der schriftmäßigen Besonderheit auch auf seinen Beginn. Schon in seiner Geburt und ersten Kindheit ist das besondere Walten Gottes über diesem Leben bemerkbar gewesen, und das ist Voraussetzung für das sonst über ihn zu Berichtende. Deshalb tritt es vor die übliche Erzählung, obwohl ein geschichtlich nachweisbarer wirksamer Zusammenhang zwischen Anfang und Fortgang nicht zur Darstellung kommt. So stellen das erste und das dritte Evangelium die sogenannte Kindheitsgeschichte als selbständigen Eingang vor ihre zusammenhangenden Erzählungen, in denen sie den allen dreien gemeinsamen Grundriß des Berichtes von Jesu öffentlicher Thätigkeit ausführen.[2])

Wenn die Fügung Gottes die Umstände im Leben Jesu durchweg

---

[1]) Joh. 5, 39; 20, 31. [2]) S. oben S. 225 f.

gestaltet und Jesu Handeln ebenso durchweg den Willen Gottes ausführt, und wenn das durch die Schriftmäßigkeit d. h. durch die erkennbare Zusammenstimmung mit der vorbereitenden Geschichte verständlich wird, so bedarf es zunächst für einen gläubigen Kenner jener Geschichte keiner weiteren Betonung dessen, daß Gott hier handelt.

Ganz anders stellt sich die Sachlage dar, wenn Jesus solchen gepredigt wird, welche diese Geschichte nicht kennen und sie, wenn sie sie kennen lernen, erst durch ihn verstehen. Da führt nicht die vorbereitende Geschichte auf den Messias hin, sondern die Ankündigung Jesu und seiner Bedeutung für jedermann durch die Aussage seiner Messianität gibt erst den Anlaß, jene Geschichte zu betrachten. Wie wird dann dieser Jesus von Nazareth als die handelnde Selbstbekundung Gottes aufgezeigt? Das wird so sein, wenn sich bei allem, das an ihm geschieht, die nächste persönliche Beteiligung Gottes annehmen läßt,[1]) weil ein Verhältnis von solcher einzigen Nähe zwischen ihnen besteht, daß alle sonstige höchste Gottesgemeinschaft nur eine Nachgestaltung dieses Verhältnisses ist und ihm so fern bleibt, wie Adoption im Vergleiche mit Geburtszusammenhang zurücksteht.[2]) Und vollends muß das heraustreten, wenn zur Geltung kommt, daß Jesus über seine geschichtliche messianische Leistung hinaus der Herr seiner Gläubigen bleibt und ihnen den Zugang zu Gott offen hält.[3]) Geht das Bekenntnis des christlichen Monotheismus in seiner Antithese gegen den Polytheismus auf die Anrufung des einen Herrn neben dem einen Vater-Gott, so wird der Schritt nicht ausbleiben, ihn als Gott zu preisen.[4]) Diese außerweltlich unmittelbare Beziehung fordert mit ihren innerweltlichen Vermittelungen und Wirkungen, daß die Welt ihm zu Diensten stehe, weil sie von ihm abhängt, auch schon in ihrem Entstehen.[5])

---

[1]) Vgl. oben S. 250 f. Es bedarf wohl nicht einzelner Anführungen, um erst zu belegen, daß alles Erleben Jesu auf ein Thun Gottes an ihm zurückgeführt wird. Es ist bezeichnend dafür, wie man bei dem Vorwurfe gegen seine Feinde doch ihr Thun schließlich als Erfüllung des göttlichen Rates und seiner Voraussage an die Propheten darthut oder behauptet; vgl. namentlich die Reden in der Apg. Ferner ist es bezeichnend, daß das intransitive Auferstehen im neuen Testamente von Jesu nur 12 Male, das Auferwecken und Auferwecktwerden (5 Male in der transitiven Verbalform zu Auferstehen) 52 Male ausgesagt ist. Das neunmalige „Auferstehung“ entscheidet in diesem Falle nicht für Behandlung oder Selbstthätigkeit. Vgl. noch Ebr. 13, 20. [2]) Gal. 4, 4. 5; Röm. 8, 3. 15. [3]) S. 256 f. 285. 315 f. [4]) 1. Kor. 8, 5. 6; Röm. 9, 5. [5]) 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 13—22.

So enthüllt sich die Stellung des Schöpfungsmittlers als Voraussetzung für diejenige des Heilsmittlers. In wem die Fülle der Gottheit wohnt, in dem wird freilich Gott selbst handeln, um alles mit ihm selbst zu versöhnen; und in dem Reiche dieses Sohnes der Liebe ist man geborgen, indem man an ihm die Erlösung hat. Mit dem Blick in diesen Hintergrund des Erdenlebens Jesu wird auch erst der rechte Maßstab gewonnen, um die Gnade zu ermessen, welche der innerste Trieb dieses Menschenlebens gewesen ist; und in dieser Gnade hat man dann die Gnade Gottes vor sich.[1])

Das Buch der Gesichte befaßt die Zukunftsgeschichte in den Rahmen des Lebens dessen, der A und O, Anfang und Ziel ist, mit seinen entscheidenden Wendepunkten. Und dem Ebräerbriefe[2]) bildet diese überzeitliche Stellung zu Gott und zur Welt die Voraussetzung für das in der Erhöhung sich vollendende Opfer Christi, aber auch den Grund für seine überragende Stellung zu allen Mittlern der Offenbarung; in ihm, nicht durch ihn, hat Gott geredet. —

Indes, sind diese Andeutungen nicht vielmehr der Beweis dafür, daß sich die neutestamentlichen Schriftsteller der Lieblingsvorstellungen ihrer Zeit nicht erwehren konnten? In der Verehrung ihres Meisters griffen sie zu den umlaufenden Reden von dem übergeschöpflichen Mittelwesen, um seinen Wert auszusagen, während doch ihr Glaube an ihn seinem Inhalte nach sie nicht darauf geführt hätte. Wenn man so urteilt, so wird es nötig, immer zu wiederholen, daß die von ihnen ausgesprochenen Gedanken mit jenen Zeitmeinungen philosophischer oder theosophischer Währung inhaltlich nichts gemein haben, auch wenn sie wirklich die Bezeichnungen dorther entlehnt hätten. Wäre das der Fall, so träte ihre Selbständigkeit auf diesem Punkte doppelt deutlich heraus. Alle jene damaligen Meinungen stammen aus einer gemeinsamen Wurzel, nämlich aus einem Begriffe von der Gottheit, demgemäß sie außerstande erscheint, sich mit dem Geteilten und Endlichen zu befassen; deshalb nimmt man ein oder viele Zwischenwesen an, denkt die Gottheit aber in völliger Ueberweltlichkeit und unbewegter Erhabenheit. Von einer sochen Gottheit, die in ihrem Sein und Wirken von dem Endlichen ausgeschlossen bleiben muß, weiß die ganze Bibel nichts. In allen neutestamentlichen Zeugnissen gilt Gott-Vater selbst als der

---

[1]) Kol. a. a. O. vgl. 2, 9. — 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 f.; Röm. 5, 15.
[2]) 1, 1 f.

alles in allen Wirkende, namentlich als der, welcher das in Christo beschaffte Heil in verschiednen Weisen den Glaubenden selbst zueignet. Auch bei der Erkenntnis des Schöpfungsmittlers bleibt diese Anschauung von Gottes eignem, der Welt „immanentem“ Wirken oder seiner Gegenwärtigkeit ebenso lebendig. Man begegnet bei Paulus nicht einmal einer solchen Wendung, wie wenn Luther in der Erklärung des dritten Artikels alle heilszueignenden Handlungen dem heiligen Geiste zuschreibt. Jene Versuche, die Berührung des Ewigen mit dem Endlichen verständlich zu machen, liegen mithin dem neuen Testamente durchaus jenseit des Gesichtskreises. Die Aussagen über die sogenannte Präexistenz stehen vielmehr lediglich in Abhängigkeit von dem Glauben an seine unser Heil bedingende Erhöhung und fortgehende Wirkung. Und insofern fließen sie aus Jesu eignen Aussagen. [1])

So ist es denn wohl erklärlich, daß man erst mit diesem Aufblick über sein irdisches Leben hinaus lernte und lehren konnte, dieses selbst und manches befremdliche Wort oder Thun darin ganz zu verstehen. Das bringt das vierte Evangelium zur Einsicht. Wenn Johannes jene Sprüche überliefert, in denen aus dem tiefsten Inneren des Meisters sein übermenschliches Bewußtsein gelegentlich hervorbricht, so knüpfen sie einesteils an den Ausblick auf die bevorstehende Erhöhung an, die dadurch wie selbstverständlich wird, aber auch für die Menschen die Bestätigung ihrer Voraussetzung bilden muß; [2]) andernteils legt sich in ihnen der letzte Grund bloß, auf dem seine Zuversicht ruht, das Ansehen der Offenbarung in Anspruch zu nehmen. [3]) Dieser letzten Verbindungslinie folgt der Apostel in seinen eignen kurzen Aussagen, unter deren Beleuchtung er seinen ganzen Bericht stellt. [4]) Wie ihm da aber Licht und Leben eng zusammengehören, so ist ihm der vom Himmel Herabgekommene das Brot des Lebens und dieser Jesus die Darstellung der Herrlichkeit und der Spender der Gnade, weil es seine Herrlichkeit war, die Jesaja in seinem Tempelgesichte schaute. [5]) Da gewinnen dann alle die Erwähnungen seiner Sendung vom Vater und in die Welt einen tieferen Klang, als ihr Wortlaut an sich erfordern würde. [6]) Das Leben dieser Person hat einen Hintergrund jenseit der

---

[1]) Vgl. oben S. 96 f. 128 f. 140. 146. 151. 191. [2]) 3, 13; 6, 61 f. Dem verstandenen Sinne nach 10, 27—33; 13, 3; 17, 5. 24 (7, 34 mit V. 29; 8, 28 f.). [3]) 6, 38. 42 f.; 8, 23. 38. 51—58; 16, 28. [4]) 1, 1 f. bes. 18. [5]) 1, 4; 8, 12; 6, 32 f. 51—58 vgl. 5, 25. 26. — 1, 14. 16; 12, 41 vgl. 2, 11. [6]) 7, 28 f.; 8, 14 f. 42; 10, 35 f.; 12, 45 f.; 15, 22; 16, 5; 17, 8. 21. 23; 18, 37.

Grenzen des irdischen Daseins, aus welchem es seinen Inhalt schöpft; es nimmt diesen Inhalt in der Form menschlichen Bewußtseins und Wollens auf; er steht ihm als Geschautes, Vernommenes, ja als Gebot gegenüber, und doch ist er ihm nichts Fremdes, sondern seine Aneignung wird nur als Förderung empfunden.[1]) In die Zukunft hinausblickend sieht der Sohn sich keine göttliche Majestätshandlung vorenthalten. Nicht nur für die Anschauung Gottes, auch für alles, was man von Gott erwarten mag, Schutz und Schirm, Gebetserhörung, Geistesmitteilung, Einkehr in des Vaters Haus, volle Lebensmitteilung ist man an den Sohn gewiesen.[2])

In dem Chore neutestamentlicher Schriftsteller sind es nur wenige, welche das Geheimnis der überzeitlichen Voraussetzung für das irdische Leben Jesu erwähnen. Der überlieferten Annahme nach würden es drei unter neunen oder gar nur zwei unter achten sein; nach historisch-kritischer Schätzung würden sie sich mindestens um einen, den Apokalyptiker, bis auf viere vermehren, dafür indes eine unbestimmt wachsende Zahl wider sich haben. Und selbst bei diesen finden sich doch nur einzelne Hinweisungen, wenn man den vierten Evangelisten ausnimmt. — Sinkt durch diese Beobachtung jene Schätzung Christi zu einer Sondermeinung einzelner unter den urchristlichen Zeugen herab, während sie in der kirchlichen Dogmatik von so hervorragender Bedeutung geworden ist? Um die richtige Antwort zu finden, beachte man zuerst, daß diese Erkenntnis nirgend als ein Stück der grundlegenden Missionsarbeit erscheint; sie bildet den Schlußstein in der Schätzung der Person des Heilandes, nicht die Grundlage des Glaubens. Dann gehört sie auch nur in den fortbauenden, verständigenden Unterricht unter den Vollkommenen oder in den an Erkenntnisgaben ausgestatteten Gemeinden.[3]) So begreift man, daß sie in der berichtenden Predigt der ersten Evangelisten keine Stelle hat, so wenig wie in der Missionspredigt der Apostelgeschichte. Alsbald wird die Gruppe der Schweigenden recht klein,[4]) und wenn man überlegt, wo man denn mit Grund bei ihnen

[1]) 1, 18; 3, 11; 5, 19; 6, 46; 8, 38. — 5, 30; 8, 26. 40; 15, 15. — 5, 30; 6, 38 f.; 10, 18; 14, 31. — 4, 34 vgl. 17, 4; 10, 17 f.; 6, 38 f.; 5, 20. — Gewiß hat Jesus den Willen seines Vaters aus der Schrift und auch in den Fügungen seines Geschickes kennen gelernt; aber das reicht doch nicht aus, um den Inhalt der letzten Anführungen zu erschöpfen. Vgl. auch oben S. 140. [2]) 5, 20 f. — 10, 27 f.; 14, 13. 14. — 16, 7; 14, 16 vgl. 20, 22. — 14, 1 f. — 5, 24 f.; 6, 39 f.; 8, 12; 10, 9; 20, 31. [3]) 1. Kor. 2, 6 f.; 1, 4 f.; 14, 20; Ephes. 4, 12. 13; Ebr. 5, 12 f. [4]) Die sogenannten katholischen Briefe mit Ausnahme der

die Erwähnung erwarten konnte, so bleibt wohl nur der 1. Petrusbrief übrig. Gewiß ist bei ihm kein bestimmter Hinweis auf die sogenannte Präexistenz zu lesen.[1]) Ist nicht das Gleiche im Epheserbriefe der Fall? Und doch hängen seine Gedankenstoffe so mit den uns bekannten des Paulus zusammen, zumal mit dem Kolosserbriefe, daß man weder Unbekanntschaft noch Ablehnung dieser Vorstellung bei ihm annehmen wird, obwohl man erwarten möchte, ihr etwa 1, 3 f. oder 4, 8 f. zu begegnen. Geflissentlich wird die Anschauung ja lediglich im Johanneischen Prologe vorgetragen — weil in ihm die volle „Verklärung" Jesu durch den Parakleten zum Ausdruck kommt.[2]) Weder in den Stellen bei Paulus noch im Ebräerbriefe wird die Thatsache als etwas neu zu Erfassendes mitgeteilt und entwickelt, sondern sie wird als bekannt vorausgesetzt und es wird an sie erinnert, um Folgerungen für die rechte christliche Stellung zu Christo, ja für die christliche Sittlichkeit daraus zu ziehen.[3])

Hört man auf, die Aussagen über Wesen und Herkunft Jesu unter dem nichtbiblischen Gesichtspunkte der Gottmenschheit und ihres Denkrätsels zu betrachten, und faßt sie unter das Ziel seines Heilandswerkes zusammen, wie das im neuen Testament überall geschieht, dann zeigen sie ein andres Gesicht. Wie die Erkenntnis des Heilswerkes die einzige befriedigende Theodicee bietet,[4]) so erschließt sie auch den Sinn für die Geheimnisse des göttlichen Denkens und Lebens, die in ihm offenbar werden. Und so dürfte der hier erörterte Zusammenhang das auch für die Aussagen von der Präexistenz leisten. Sie ist eben eine unter den Voraussetzungen des Lebens Jesu, und nicht die einzige, auch nicht einmal die hauptsächlichste, wenn es in diesem Falle überhaupt angeht, so zu messen. Sie gehört da hinein, wo sich das große Geheimnis

---

Johanneischen, wenn man an ihre Abkunft von dem Vf. des 4. Ev. festhält; es sind dann drei oder vier; aber wie gering an Umfang ihre Schriften und wie wenig Gelegenheit, vollständig in der Verkündigung zu sein!

[1]) Bei 1, 23 denkt heute wohl niemand mehr an das Johanneische Wort, so wenig wie Ebr. 4, 12. Der Geist Christi 1, 11 läßt sich auch anders denken, als der mitfolgende Fels 1. Kor. 10, 4, wenn man Ebr. 11, 26 vergleicht. [2]) Joh. 16, 14. 16 vgl. 14, 5—9; 1, 14; 1. Joh. 1, 1 f. [3]) 1. Kor. 8, 6; Ebr. 1, 1—4 vgl. 2, 1 f. Das gilt doch auch Kol. 1, 13 f., denn es handelt sich um die Tiefgründung der Dankbarkeit V. 12 und die Sicherung gegen die drohende Verführung 2, 6—10. — 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 f. — Die Stellen, wo die Ansicht nicht so zweifellos heraustritt, fügen sich durchaus in den hier zuletzt herausgehobenen Zug ein, Gottes Handeln überall herauszuheben. — Bei dem Apokalyptiker spricht sich die volle Herrlichkeit des Herrn der Geschichte aus. [4]) „Wissensch." § 265.

voll enthüllt, daß der verborgene Gott uns handelnd selbst entgegenkommt, um uns die umfassende persönliche Gemeinschaft mit ihm selbst zu eröffnen. Sie ist einer der Fäden, die in die große Thatsache hineingeschlungen ist: Gott war in Christo bei dem Geschäfte, die Welt mit ihm selbst zu versöhnen, die Welt, die er so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit, die an ihn glauben, das ewige Leben haben in der Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo.

Sei in diesem Zusammenhange noch einmal der Finger auf den Zug der Stellen gelegt, wo die überzeitliche Voraussetzung des Lebens Jesu besonders herausgehoben ist. Zu welchem Zwecke geschieht es? etwa um die Weltbeziehung Gottes vorstellbarer zu machen oder um Jesu Wundermacht, auch etwa noch seine Auferstehung zu erklären? Keinesweges,[1] sondern weit überwiegend — wozu ja auch die Kirche in ihren Weihnachtsliedern den anbetenden Wiederhall vernehmen läßt — damit die herablassende Liebe Gottes eindrücklich werde, der unsre Errettung zu seinem Zwecke macht.[2] Das Licht des Lebens ist er, weil man aus seiner Fülle Gnade um Gnade empfängt und weil er als Lebensbrot aus dem Himmel herabstieg. Daß in ihm Wahrheit geworden und er die Wahrheit, die Darstellung Gottes, ist, folgt freilich aus jenem Hintergrunde seines Lebens; aber die Wahrheit ist doch der Weg zum Leben mittels der Erkenntnis.[3] Es ist die Anbietung der Errettung, deren Gewicht einleuchtend wird, wenn man weiß, welcher Herr sie gebracht hat, und die Bereitwilligkeit zum heiligenden Opfer bestimmt schon den Eintritt in dieses irdische Leben.[4] Ja so sehr sehen die neutestamentlichen Zeugen hier auf die persönliche Stellung und Handlung, daß Paulus den in Gottesgestalt Vorhandenen in seinem Verzichte, der in dem Leben in Knechtsgestalt oder nach Menschenart liegt, den Christen zum Vorbilde hinstellt, und zwar wiederholt.[5] Handelnde Selbstentäußerung, welche in fortdauernder Selbsterniedrigung zur Anschauung kommt und Gottes Gnade zugleich darstellt und vermittelt, nicht aber Emanierung eines weltschöpferischen Mittelwesens.

---

[1]) S. 146 f. 324 N. [2]) summarisch Röm. 8, 31 f. [3]) Joh. 8, 12; 1, 4. 14 f.; 6, 47 f.; 14, 9. 6; 17, 3. [4]) Ebr. 2, 3. 4; 1, 10. 2—4; 10, 5—10. [5]) Phil. 2, 5 f.; 2. Kor. 8, 9. — Die Entäußerung scheint mir dem Präexistenten beigelegt zu sein. Allein die Sachlage bliebe nach der alten Fassung z. B. Luthers für die Hauptfrage dieselbe. Denn Gottes Gestalt kann hier nur die mit dem Wesen gegebene Erscheinungsweise bezeichnen; es wäre immerhin Jesu ihr Besitz beigelegt, nur noch fortdauernd

Der „Vater“ kann eben nur in einer **Handlung** von uns geschaut und erkannt werden Die Fäden, mit denen die Weltversöhnung an diese Selbstentäußerung geknüpft ist, sind zwar in Pauli Briefen nicht bloßgelegt; allein sie sind doch nicht zu verkennen, wenn opfernde und sich hingebende Liebe in ihrer Erscheinung als Gnade die Quelle jenes versöhnenden Thuns ist.[1]

Daneben erklärt dann freilich der Blick auf den Schöpfungsmittler gelegentlich die Herrnstellung des Erhöhten, oder der auf die Einwohnung der (Offenbarungs-) Fülle in ihm die weltumfassende Bedeutung der in ihm vermittelten Versöhnung.[2] Aber was wäre die versöhnende Liebe ohne die errettende Macht und die Fähigkeit der Umfassung?! Das Bestimmende ist doch auch bei dieser Betrachtung die Gewißheit, daß diese Liebe die Bürgschaft wider alle Vereitelung ihres Zieles in sich trägt.[3] Den Herrn der Welt als die Macht des Guten über diese Welt haben auch die Propheten verkündet und zwar mit einer Bestimmtheit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Wie er die Macht des Guten in unsren Herzen werden wolle und könne, das hat sein eigner Sohn in seiner Selbstentäußerung zu schauen gegeben, indem er es durchführte. Das ist der springende Punkt für das Zeugnis von der übergeschöpflichen Voraussetzung der Person unsres Herrn.

Wie wenig verstehen diejenigen den Zug der Schrift, welche berechtigter Weise in ihrem Namen gegen die unterchristliche Lehre Verwahrung einlegen, Gott habe mit uns müssen versöhnt werden,[4] und doch nichts von der Gottheit und Ewigkeit Christi wissen wollen! Gott in Christo unser Versöhner, eben dieses, geschützt gegen alle Gattungen von feinem Polytheismus in den Annahmen von Vergottung oder Vergöttlichung des Mariensohnes, und ebenso geschützt gegen jeden antiken oder modernen Evolutionismus, welcher das Christentum mit oder ohne Willen zu einem Stücke der Metaphysik, d. h. der monistischen Welterklärung[5] herabsetzt — Gott in Christo der Versöhner, dieses Glaubensbekenntnis hat seine tiefste Wurzel in dem andern: das Wort war Gott und das Wort ward Fleisch.

---

[1]) S. 250 f. 256. [2]) 1. Kor. 8, 6; Ebr. 1, 2—4; Kol. 1, 19. 20. [3]) Röm. 8, 35 f.; Ephes. 3, 19—21; Kol. 1, 12—20. [4]) und es sei nicht genug daran, wenn die Welt mit ihm versöhnt sei, eben von ihm selbst. [5]) 1. H. S. 86 f.

Die Versöhnung durch Jesum, den Christ, der Grund für Glauben, Leben und Wandel des Christen.

Die Einleitung hat gefordert,[1]) daß man das gläubige Verständnis der Versöhnung in Christo als das herrschende Mittelstück des dogmatischen Ganzen in allen seinen Beziehungen anerkenne und erweise. Die „Wissenschaft der christlichen Lehre“ hat das in scharfen Umrissen dargestellt, so weit das in meinem Vermögen lag und liegt. Ja, dieses Dogma ist dort eigentlich als die entscheidende Anschauung für das Ganze christlicher Einsicht behandelt. Denn der evangelische Grundartikel von der Rechtfertigung bildet Gesichtspunkt und Ausgangspunkt für alle dargebotenen Entwickelungen; die Rechtfertigung aber ist verstanden als die Zueignung der Versöhnung an die einzelnen.[2]) Der (ungenau so genannte) rechtfertigende Glaube[3]) hat also zum Inhalte die Gottesthat in Christo, welche wir mit jenem Worte bezeichnen. Eine vollständige Darlegung des einschlagenden Stoffes würde nach meinem Sinne mithin eine ausführliche Wiederholung meines „Abrisses“ in seinen wesentlichsten Abschnitten sein müssen.[4]) Auch kann ich nicht verhehlen, daß die gesonderte Behandlung eines Hauptstückes aus dem Systeme mich immer mit der unabweisbaren Empfindung des Unzulänglichen erfüllt. Daher erhebt sich die Frage mit Recht, ob ich mich nicht mit den voranstehenden Aufsätzen begnügen dürfe und solle. Sind doch in ihnen die biblischen Stoffe in der Beleuchtung gezeigt, in welcher ich sie sehe, und dann ist auch weiter die Formulierung der Fragen

---

[1]) Oben S. 40 f. 61. [2]) Wissensch. §§ 275 f. [3]) ebd. § 75. [4]) §§ 70, b. 103. 277. 353 f. 393—442.

festgestellt, wie sie die Entwickelung der kirchlichen Wissenschaft mir entgegenzubringen scheint. Was ich in der Schule der Kirche dem Schriftwort an Antworten abgelauscht habe, das wäre in dem Abrisse wohl vollständig zu finden. Allein die Gestalt der Behandlung in dem Vortrage von 1885 ist vielen zugänglicher erschienen als die geschlossenen Gedankenreihen dort. Diese Thatsache zeichnet mir den Weg vor, es mit dem Vortrage noch einmal in einer ausführenden Umgestaltung zu versuchen. Es hat sich die Hoffnung erfüllt, welche in folgenden Sätzen ausgesprochen war: „Muß jenes (altkirchliche) Dogma als mittelalterliche Reliquie über Bord geworfen werden, weil es manchen anstößig erscheint, oder ist es nicht vielmehr der verläßlichste Wegweiser zur Hebung eines Schatzes, den der evangelische Christ in seiner Lebensarbeit verwerten kann und muß? Unsre Antwort ist ein zuversichtliches Ja. Ohne die altevangelische Glaubenseinsicht — so meinen wir — ist ein klar bewußtes, allseitig fruchtbares Christentum schwerlich denkbar. Gelingt es, diese Ueberzeugung von neuem zu stärken, dann kann auch eine Rückwirkung nicht ausbleiben. Die Einsicht in die Fruchtbarkeit des Dogma für das Leben wird die Zuversicht zu seinem Inhalte stärken und sein Verständnis fördern." So mag es denn um dieses Erfolges willen bei der Einteilung in behauptende Darstellung und nachfolgende Anwendung bleiben. So unvollkommen sie dem Systematiker erscheinen muß, ist sie doch vielleicht zweckmäßig für solche, denen man eingeredet hat, alle bestimmteren Aussagen über die Heilsbedeutung des Lebensausganges Jesu, und vollends die altkirchlichen, seien inhaltloses, religiös wertloses Gerede. Außerdem gibt die losere Form Gelegenheit, einzelne Punkte ausführlicher zu erörtern, wenn sie den Zeitgenossen befremdlich erscheinen, von den Mitarbeitern angefochten sind oder für das eigne Verständnis entscheidende und auch gewinnende Bedeutung besitzen. Will jemand die Ausführungen nicht nur auf ihre Biblicität und Erbaulichkeit hin abschätzen, sondern auch auf ihre systematisch-theologische Haltbarkeit, den bitte ich, auf alle Fälle vor dem Urteilsspruche die geschlossene Entwickelung meines Abrisses mit zurate zu ziehen. Uebrigens liegt mir an der Beurteilung unter diesem Gesichtspunkte nicht unbedingt mehr als an dem Urteile, welches an Bibel und Leben mißt. Weshalb sonst die ausführlichen biblischen Ausführungen? Erbauung ist für mich das Wichtigste beim Dienst am Wort, und zwar in allen seinen Gestalten; darum kann sie auch in sehr verschiedener Form gefördert werden, selbst in derjenigen wissen-

schaftlicher Formeln. Denn die „Wissenschaft der christlichen Lehre“ gehört auch zum Dienst am Worte.[1]) Das dürfen diejenigen zuletzt leugnen, welche den Begriff der Theologie von Schleiermacher annehmen. Erinnern wir zuvörderst kurz an die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen![2])

Zweifellos begegnet im kirchlichen Zeugnisse die Versöhnung nur als eine durch Christum uns zugewendete Gabe Gottes. Auch wenn die römische Kirche im Bußsacramente Versöhnung spendet, verspricht sie das in Kraft des Verdienstes Christi. Auch wenn Schleiermacher die Versöhnung darein setzt, daß der Christ die Uebel nicht mehr als Sündenstrafen ansieht, erkennt er in dieser Weise zu urteilen, eine Einwirkung Christi auf das Bewußtsein. Ferner bedeutet Versöhnung hier immer die Beseitigung einer Störung in dem Verhältnisse von Menschen zu Gott, und endlich erscheint diese Störung an die Sünde geknüpft, wie sie Schuld und als Folge hievon Strafe nach sich zieht.

Vergessen ist die so bezeichnete Thatsache in der Kirche nie ganz. Wider ein solches Vergessen gab es ja die Taufe und die Fragen um die Wiederaufnahme Gefallener. In dem Maße als die Frage sich meldete und durchdrang, was die Sünde „wiege“, rückte die Aufhebung von Schuld und Strafe in den Mittelpunkt christlichen Lebens und Sinnens. Daß es mit der Sünde in dem Verhältnisse zu Gott etwas auf sich habe, in dieser Ueberzeugung wurzelte doch auch die überwuchernde Bedeutung des Bußsacramentes, und eben bei der Handhabung dieses Sacramentes setzt die Reformation ein. Worüber man auseinander geht, das ist der Weg zur Erlangung der Sündenvergebung bei Gott. Wer und was bürgt für sie? Jedenfalls eine Thatsache außer dem Menschen, an welcher man sich seines befriedigenden Verhältnisses zu Gott vergewissern mag. Den einen besteht diese Thatsache in der Kirche, welcher das Verdienst ihres Hauptes, Christi, zur Verfügung steht. Die andern erkennen diese Thatsache lediglich in dem

---

[1]) Vgl. 1. H. S. 10 f. [2]) Hier sei auch ausdrücklich bemerkt, obwohl das eigentlich überflüssig erscheinen muß, daß die bisher gewonnenen Ergebnisse in der Folge vorausgesetzt werden, auch wenn nicht überall genaue Rückweise hinzugefügt sind. Der Vf. wünscht sich Leser, die ihm durch das neue Testament gefolgt sind und seine begrifflichen Erörterungen sich selbst mit den frischen Lebensfarben dorther bekleiden.

gepredigten Christus selbst mit seinem bei Gott durch sein Lebenswerk erworbenen Verdienste. Dahinter steht eine Anschauung von Gottes Stellung zu dem Menschen, der gemäß Gott in seiner Zuwendung zum Menschen durch die der Sünde anhaftende Verschuldung gehemmt ist. Man sieht ein, daß sich in dieser Anschauung das Schuldbewußtsein des Christen wiederspiegelt. Alsbald erhebt sich die Frage, ob das, was sich spiegelt, nur das eigne Innere sei, oder ein auch außer ihm Vorhandenes. Auf die Antworten übt die Vorstellung von der Gottheit entscheidende Einwirkung aus. Auch ohne die Gottheit und ein Verhältnis des Menschen zu ihr zu leugnen, kann man Gott in diesem Verhältnisse entweder als den unveränderlichen Factor oder als den unerkennbaren Factor ansehen. Jede solche Denkweise wird den eigentlichen Vorgang in das Bewußtsein der Menschen verlegen müssen und ausschließlich dort aufweisen können. Der Vorgang besteht dann bloß in der Veränderung der Art, wie man über die eigne Stellung zu Gott denkt. Entweder sieht man ein, Gottes Urteil über die Sünde sei unveränderlich dieses, daß sie nicht vor ihm verschulde. Oder man setzt für die Vorstellung von der Versöhnung den abstracten Sammelbegriff „Religion" ein. Dann ist immer das geschichtliche Christentum und Christus selbst seiner Bedeutung beraubt. In der schärfsten Formulierung, nämlich in derjenigen der Hegelschen Logik, besteht die Versöhnung darin, daß das Individuum sich über seine Einzelselbstheit zu erheben und mit der Idee eins zu wissen hat.[1]) Für diese Denker hat Christus nur den Wert eines Symboles. Er stellt in seinem Leben mustergiltig dar, was überhaupt religiös erlebt werden mag, und diese lebendige Darstellung wirkt original anregend oder klärend auf das Bewußtsein andrer. Das Schuldbewußtsein aber ergibt sich lediglich aus dem Verhältnisse des Menschen zu sich selbst und ist entweder überhaupt unaufhebbar oder im grunde Selbsttäuschung, die Schuld selbst aber Schein. Erklärlicher Weise geht dann die erste Anschauung in die zweite über.[2]) Das Schuldbewußtsein ist ja die Aeußerung des Ge-

---

[1]) Das Nähere oben S. 26 f. [2]) Hier ist an Kants Lehre vom radikalen Bösen und an Schleiermacher gedacht. Bei Kant macht der intelligible Charakter den empirischen Stand verschuldend, bei Schleiermacher charakterisiert das Gewissen pädagogisch die unausbleibliche Unfertigkeit so. Wenn bei Kant die irrationale Bekehrung die Schuld doch nicht einfach aufheben kann, jedoch dem kategorischen Imperative zur Verwirklichung verhilft, so ist die ernste Kritik des radikalen Bösen nicht festzuhalten. Vgl. über beide Jul. Müller, chr. L. v. d. Sünde, 2. B. 2. u. 3. Kap.

wissens. Schon die antike Tragik zeigt wohl, wie zähe diese sich äußernde Größe des inneren Lebens ist, aber auch wie schwer sie sich in ihrer Vereinsamung gegen die Ueberlegung und gegen den Zug zur Herstellung des Seelenfriedens zu behaupten vermag.[1] Kant hat sich mit einer gewissen Feierlichkeit auf das Gewissen berufen; so zu sagen, indem er die Geltung des Gewissens den Menschen „in das Gewissen schob“. Im Gegensatze zu der damals verbreiteten schlaffen Nützlichkeitsmoral hat er das auch mit Erfolg gethan. Hatte er doch im Vergleiche mit dem antiken Idealismus die günstigere Stellung, denn seiner Mahnung kam die sittliche Erziehung durch das Christentum überhaupt und durch die Reformation und den Pietismus in Sonderheit entgegen. Trotzdem hat seine Berufung nicht allgemein und dauernd genug durchgeschlagen, um den Schluß zu begründen, es lasse sich auf der inneren Thatsache des Gewissens zur Verteidigung des Idealismus sicherer Fuß fassen als auf derjenigen des Gottesbewußtseins. Das „selbständige Gewissen“ als „Sonne unsres Sittentages“ hat Goethe sich wohl angeeignet, des „radicalen Bösen“ sich dagegen leidenschaftlich erwehrt,[2] während doch bei Kant diese Lehre eben die verschuldende Freiheit sicherstellt. Selbst Schiller findet den Ausgleich in einem Bewußtseinsvorgange, der die Schuld zur „Furchterscheinung“ herabsetzt.[3] Wird nun durch solche Anschauungen die tiefgreifende Frage nach der Geltung der Sünde oder ihrer Schuld lediglich auf die Selbstbeurteilung gestützt und wird eben damit die Frage als solche unsicher, dann macht sich dem gegenüber die Erfahrung von der Knechtschaft unter der Sünde eindrücklich, und in immer neuen Wendungen erhebt sich die klagende Frage: quid prodest quod instituit, si non restituit?[4] Und wer nicht nur unsre Gedanken zurechtstellen, sondern auch unsre sittliche Freiheit herstellen soll, auf den man sein sehnendes und hoffendes Auge richtet, das ist dann immer wieder der Gott, welcher in Christo dabei gewesen ist, die Welt zu ihm in das Verhältnis des Friedens zu bringen.[5] Diese Gegensätze führen auf die gemeinsame Lehrweise des Mittelalters und der Reformatoren zurück und auf die Frage, ob die Wirkung Christi, deren Ergebnis die Gewißheit der Sündenvergebung ist, nur in unsrem Verhältnisse zu Gott und nicht auch in seinem Ver-

---

[1] Vgl. m. Schr. „Das Gewissen“ S. 146 f. [2] Vogel a. a. O. S. 55. 255. Oben S. 30 N. 2. [3] Vgl. 1. H. S. 55. [4] „Was frommt Prophet und Vorbild, wenn er uns nicht aus dem Fall wiedergebracht hat?“ Bernhard von Clairvaux, Baur a. a. O. S. 204 N. [5] 2. Kor. 5, 17.

hältnisse zu uns etwas geändert habe? Wem nun Religion mehr als eine Weltanschauung ist, wer eines persönlichen Verhältnisses zu dem Gotte bedarf, den man in Christo kennen lernen kann, dem wird diese Frage nicht müßig erscheinen. Damit ist freilich nicht sogleich entschieden, daß er diese Frage bejahen, und vollends nicht, daß er sie genau in der Form des 16. und 17. Jahrhunderts beantworten müsse.

Jedenfalls ist das die eigentliche Frage, welche im Augenblicke die Theologie an diesem Mittelpunkte christlicher Ueberzeugungen bewegt.[1]) Sie ist aber nur auf dem Wege zu beantworten, daß man die Factoren lebendig und deutlich bestimmt, die in einem Verhältnisse zu einander stehen und in ein andres kommen sollen. So gewiß indes diese Antwort erst voll gewonnen werden kann, wenn die bewirkten und die wirkenden Vorgänge der Wirklichkeit entsprechend erfaßt und beschrieben sind,[2]) so wird es doch fördern, wenn man sich zuvor klar macht, es sei nicht Denkfaulheit oder altertümelnde Liebhaberei, weshalb jene Frage immer wieder aufgeworfen wird. Sie lautet in einer geschichtlich begreiflichen, aber doch nicht voll berechtigten Fassung: ist auch Gott Gegenstand der versöhnenden Thätigkeit Christi gewesen oder sind allein wir das? und zwar ist zuvörderst er mit uns versöhnt worden und erst danach wir mit ihm? Sie hat ein andres Gesicht, sobald man sie ein wenig anders wendet. Dann lautet sie folgendermaßen: hat Christus bloß irrige Ansichten über eine unwandelbare Sachlage berichtigt, oder ist er der Begründer einer veränderten Sachlage? Allerdings kann man sagen, daß berichtigte Meinungen auch eine veränderte Sachlage einschließen, nämlich in denen, welche jene Irrtümer hegten, und in ihrem Verhalten. Indes fiele dann doch die Veränderung gänzlich in das Innere derer hinein, welche jene Aufklärung empfangen haben; und gelingen könnte die Veränderung nur unter der Bedingung, daß man vermöchte sie von der Sachgemäßheit solcher Aufklärung zu überführen. Die begründende Bedeutung Christi käme darauf hinaus, daß er zum Anlaß dafür wurde, einen Versuch mit der Möglichkeit der Veränderung zu machen. Er bietet eine unerläßliche Bedingung; die Veränderung selbst aber besteht in dem Eintreten der so Aufgeklärten in die allzeit vorhandene Sachlage und ihre bisher nur täuschend verdeckte Gunst. Uebrigens wird dann schwerlich zwingend zu erweisen sein, daß eine

[1]) Vgl. den Nachweis über den „Abälardischen Typus" oben S. 31 f., S. 35 f.
[2]) „In der Religion ist die Wirklichkeit alles" Th. Häring, Z. Versöhnungsl. 1893. S. 49.

solche geschichtliche Bedingung überhaupt unerläßlich und die vorliegende, nämlich das Erlebnis Christi, insbesondere unersetzlich sei.[1])

Gerade gegen diese hier absichtlich in blassester Begrifflichkeit gefolgerte Betrachtungsweise legt das reformatorische Bekenntnis mit seiner farbenreichen Betonung der sogenannten exclusivae (formulae) sola (fide) und gratis Verwahrung ein.[2]) Die Rechtfertigung ist ihnen nicht die Berichtigung einer irrenden Selbstschätzung, vielmehr ein Urteil Gottes, welches der Sachlage in dem Menschen widerspricht (nach A. Ritschl ein „synthetisches" Urteil). Der Grund aber für Urteil Gottes und Gewißheit des Gerechtfertigten liegt außerhalb dieses selbst, nämlich in Christo als dem erzeugenden Inhalte des Glaubens. So schließt es denn keinen Abfall von der Reformation ein, wenn man mit ihren Führern den Wert des Heilswerkes Christi dahin schätzt, daß es eine Veränderung der Sachlage auch außerhalb des Christen herbeigeführt hat. Man fordert noch etwas andres als einen Bewußtseinsvorgang; ein solcher genügt auch dann nicht, wenn statt der Berichtigung eines Irrtumes eine Wendung des Willens gefordert wird. Und Christi Bedeutung bedünkt immer noch unterschätzt, wie innig man auch die psychologischen Bewegungen in den sich bekehrenden Sündern auf das Bild des geschichtlichen Christus bezogen denke, solange er nicht als die Wende der Weltgeschichte erfaßt ist, wie ihn Paulus denkt und wie ihn die Christenheit in ihrer Zeitrechnung schätzt.[3])

Freilich wäre die reformatorische Heilsgewißheit durchaus nicht erreicht, wenn man es nun allein mit einer vorgefaßten oder überlieferten Meinung in betreff einer weit zurückliegenden Größe der Geschichte zu thun hätte. Ein jeder muß der wirksamen Bedeutung dieses Christus für die Gemeinschaft mit Gott inne werden. Und das geschieht in der Erfahrung, die man im Umgange mit seinem Bilde macht. Das wird heute mit Vorliebe herausgehoben. Die zuversichtliche Zusammenfassung innerer Vorgänge mit dem Eindrucke des Evangelii auf das Herz wird ja sonder Zweifel hinreichen, um jene Gewißheit hervorzurufen, solange die Bewegung im Inneren stetig und zugleich mit einer gewissen Lebhaftigkeit fortgeht und solange der Vorgang ungestört in das Innere des einzelnen beschlossen bleibt. Auch bleibt diese Unmittelbarkeit des Zusammenschlusses der springende Punkt evangelischer Heils-

---

[1]) So hat auch Hase geurteilt. vgl. oben S. 28. [2]) Apol. R. 73, 73 f. Melanth. loci 8 d. voc. grat. Berlin 1856. S. 64. F. Conc. R. 690, 33 f. [3]) Wissensch. §§ 95. 106 b.

gewißheit, allein er läßt sich in der kirchlichen Entwickelung und meistens auch im Einzelleben nicht dauernd als solcher bewahren, und auch nicht außerhalb der Wirkung einer hochgehenden religiösen Bewegung weiter geben oder anregen, ohne sich in seiner Berechtigung und Giltigkeit vor dem urteilenden Denken auszuweisen. Daran erinnern die verschiedenen Bewegungen innerhalb der evangelischen Kirchen jeden, welcher sich der Ueberlegung nicht entschlagen kann, oder doch ihr zugänglich ist.[1]) Die Schwankungen des inneren Lebens, nicht nur in Gefühlen, sondern auch in der Bewegung des Willens, sowie die unausbleibliche wechselseitige Verständigung unter den Gliedern der Gemeinde fordern eine Ueberführung davon, worin denn jene geschichtliche und doch bleibende Thatsache einerseits und die Bewegungen im Inneren der verschiedenen Christen anderseits zusammenstimmen? Man vermag neben der Wärme auf die Dauer nicht des Lichtes, neben den spürbaren Regungen des Gemütes in der weiteren Entwickelung nicht des Verständnisses zu entbehren. Gegenüber dem Danke Jesu für die Unmündigen[2]) kann man bei dieser Forderung freilich kaum bescheiden genug sein. Doch ist bei einem bewußten Vorgange, wie Sinnesänderung und Glaube, eine erkennbare Zusammenstimmung mit dem Sinne und Ziele der erfahrenen Einwirkung unerläßlich. Eine bloße Gemütsbewegung in ungeklärter Verworrenheit bedeutet da nichts. Das geht Einsicht, Selbstbeurteilung und Entschluß an. Was man aber verstehen muß, das ist die Bedeutung Christi für jeden. Und diese Bedeutung kann nicht der individuellen Ausdeutung oder den der Erfahrung folgenden und entstammenden Glaubensgedanken überlassen sein. Vielmehr ist die Erfassung dieser Bedeutung ein bedingender Einschlag in die Entstehung jener Erfahrung und zugleich der Maßstab, an welchem man vermag, sich gegenseitig über die Gleichartigkeit der Erfahrung zu verständigen. Das gilt von dem einfachsten Bekenntnisse zu seiner Messianität bis zu der Aussage, daß er des Glaubenden Gerechtigkeit und Leben, sein Herr und sein eigentliches und wahres Ich sei. Niemand hat das alles je erfahren, der es nicht zuvor als Möglichkeit denkend in sein Bewußtsein aufgenommen hätte. Ist aber die kundbare Absicht des in Christo sich uns darbietenden Gottes an uns erreicht, dann ist eine unzerstörbare Gewißheit erworben. Diese Absicht als die Deutung der geschichtlichen Größe und

---

[1]) „Wissensch." §§ 70a. 621 f. 636 f. [2]) Matth. 11, 25 vgl. 19, 13 f.

diese geschichtliche Thatsache als die wirkungskräftige Vermittelung für die Durchführung jener Absicht, das ist der Inhalt des glaubenweckenden Evangelii.

Jene Thatsache muß außerhalb der Wandlungen unsres Bewußtseins gegeben sein und für uns als tragender Grund der Heilsgewißheit fortbestehen, sodaß der Glaube fort und fort an ihr haften und aus ihr sein Leben mit seinem Inhalte ziehen kann. Von ihr weiß niemand ohne die Predigt, und darum ohne die Kirche, und gleichermaßen ohne unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhang mit der Bibel. Nennen wir nun jene unsren Glauben hervorrufende Absicht Gottes unsre Versöhnung mit ihm, so können wir eben nicht von unsren selbstgemachten Gedanken über Wesen und Beschaffenheit Gottes eine verläßliche Auskunft über sie erwarten, vielmehr nur aus der Predigt der Kirche, und sie muß sich uns ausweisen an „dem lydischen Prüfsteine“, an dem biblischen Gottesworte. In ihm treffen wir auf die Bezeugung der Thatsache, wie sie sich in und mit der Aussage ihres Verständnisses vollzieht. Und für seine Verläßlichkeit bringt dieses Gotteswort in der Schrift das Zeugnis mit sich, seit seinem Eintritt in die Geschichte der Menschheit der Same des Glaubens und der Kirche zu sein; solches Zeugnis hat genug Gewicht, um es im Leben und im Nachdenken mit seinem Inhalt ernst zu nehmen.

Diese Bezeugung in ihrem Reichtume vorzuführen, ist bisher versucht worden. Mir will es scheinen, daß das altkirchliche Verständnis in seinen großen Zügen zusammenstimmend daraus entgegen tönt. Man wird einwenden, es sei doch nicht immer so verstanden worden. Inzwischen werden Antworten immer nur aufgefaßt, wenn man erst fragt; und das Fragen ging nicht immer auf diese Antwort, weder in ihrer entscheidenden Bedeutung, noch in ihrer Umfassung. Und zu den Hemmungen beim Fragen gehört sehr wesentlich eine Gottesanschauung, welche nichts mit dem Zeugnisse der Bibel von dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs gemein hat, eine deistische oder pantheistische. Ihre Wirkungen nach dieser Seite hin, unter andern bei den verschiedenen Mystikern, zeigen deutlich, wie tief die Stellung zur biblischen Kunde von Gott in die ganze Stellung zum geschichtlichen Christentume hineingreift. Man hat allen Grund zu fragen, ob die Bibel nicht deshalb

heute wieder so undeutlich redet, weil man sie nicht nach ihrer Antwort zu fragen weiß, und ob nicht daran eine ablehnende Stellung zu der biblischen Gotteskunde hindre, wie das von Origenes bis Schleiermacher und auch seitdem so häufig der Fall gewesen ist. — Die oben gewonnene Fragstellung dient doch wohl, gewisse sichere Grundzüge der biblischen Antwort herauszuheben.

Zuvörderst tritt rücksichtlich jener Absicht unbestreitbar heraus, daß Jesus gewiß war und auf grund ringender Arbeit gewiß blieb, daß seine Absicht und sein Thun sich mit der Absicht Gottes decke. Der umfassendste Ausdruck für diese Gewißheit ist sein Anspruch auf die Messianität oder auf die alle bisherige Offenbarung Gottes zusammenfassende Vollmacht an die ganze Menschheit. Und die Predigt von Jesu als dem Christ enthält unableugbar die Homologie, das Ja des Glaubens, zu diesem allgemeinsten Werte seiner beanspruchten Messianität.[1]) Dieser Gewißheit liegt aber für ihn notwendig die unumstößliche Thatsache zu grunde, daß er der Gesandte eben des Gottes ist, der durch seine Propheten den Messias versprochen hat. Und deshalb wird der Glaube, zu dem Israel erzogen ist, nämlich der Glaube an den lebendigen Gott der Geschichte, mit dem Evangelium von seinem Christus der ganzen Menschheit immer zuvörderst zugebracht. Die Selbstaussage Jesu, die Schilderung seines Ganges bis an das Kreuz und die Verkündigung seiner Boten von ihm sahen den entscheidenden Knoten seines geschichtlichen Daseins sich schürzen und lösen in dem Uebergange von der alttestamentlichen Volksmäßigkeit zur neutestamentlichen Menschheitlichkeit.[2]) Ebenso klar indes prägt es sich dort ab, daß diese Rückbeziehung nicht nur die Eierschale ist, deren Bruchstücke dem ausschlüpfenden Küchlein des Christentumes noch anhaften. Denn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs hat seinen Messias gesendet und dieser Messias ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Eben darin liegt der Ausweis über seine Vollmacht. Durch das Verständnis seiner Beziehung zu seiner göttlichen Vorbereitung in der Geschichte aber wird der Schlüssel dargeboten, der das volle Verständnis für die Durchführung der ihm befohlenen und von ihm übernommenen Aufgaben erschließt. Er selbst hat ihn seinen Jüngern in die Hand gegeben. Wenn man es verschmäht, diesen Schlüssel zu brauchen, dann bleibt

---

[1]) 2. Kor. 1, 20. [2]) S. oben S. 84 f. 175 f.

der innere Zusammenhang der Vorgänge verborgen und die verschiedenen Seiten des neutestamentlichen Zeugnisses fallen als einander widersprechende Bruchstücke von Gedankengängen auseinander.[1]) Der Schlüssel hört z. B. sogleich auf zu schließen, sobald man das historisch-kritische, zeitgeschichtliche Verständnis des Alttestamentlichen bei der Auslegung des Neutestamentlichen handhabt statt des Verständnisses, welches die Schriftsteller als das ihrige bekunden. Hier ist nicht die Frage nach einem einzelnen hermeneutischen Grundsatz und seiner Anwendung. Vielmehr wird ein Grundzug Jesu und des Christentumes der apostolischen Zeit gesichert, ein Grundzug beider als geschichtlicher Größen, und eben darum ein hochwichtiges Stück für ihr Verständnis zu allen Zeiten. Die Dogmatik träumt, wenn sie Jesum als Glaubensinhalt behandelt, losgelöst von Kirche und Ueberlieferung, ohne die niemand an ihn herankommt. Sie träumt fast noch mehr mit offenen Augen, wenn sie seine Unvergleichlichkeit unter Schweigen oder Ablehnung in betreff seiner Vorbereitung festzustellen denkt.[2]) Das geschichtlich Zusammenhangslose ist und bleibt ein Gespenst. Seine Ungeheuerlichkeit mag auffallen; doch weckt sie nur Befremden und nicht Zuversicht zu seiner Wirklichkeit und Bedeutung. Ein Pharisäer war es, der den Heiden Christum „nach der Schrift" verkündet hat, und sie haben ihn angenommen. Es liegt dabei auf der Hand, wie ihm das alte Testament nicht nur dazu gedient hat, den Heiden anschaulich zu machen, was Christentum nicht sei; man erinnere sich nur der ersten Zeilen des Römerbriefes und dazu der Rede zu Athen! Soweit sie dem alttestamentlich bedingten Verständnisse seiner Messianität nicht gewachsen waren, gerade so weit haben die philosophierenden Griechen aus dem Sünderheilande den metaphysischen Gottmenschen gemacht. Daneben sind sie erklärlicher Weise mit dem Rückfall in das Alttestamentliche vorangegangen, weil sie als *ἄπειροι λόγου δικαιοσύνης* und Unmündige der Milch der Vorbereitung auf diesen Sünderheiland bedürftig blieben.[3]) Denn alles Unterchristliche erliegt der Macht, mit welcher Gottes Offenbarung im alten Testamente die Grundzüge von Religion und Sittlichkeit heraustreibt, und wird dann um so fester in der Elementarform jener Offenbarung gefesselt, je mehr diese sich dem sonstigen Geschichtlich-Menschlichen anschließt. Die Bergpredigt als Waldenserevangelium,

---

[1]) Vgl. „Bothe" B. 6. S. 196 6. Brief an Andres. [2]) z. B. S. 131 f. [3]) Ebr. 5, 11—13.

die Nachfolgung des armen Lebens Jesu, die Innerlichkeit der Mystik, nichts hievon hat diesen Bann der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu brechen vermocht.[1]) Erst von Paulus belehrt hat Luther den gleichsam wieder begrabenen Christus von neuem zum begründenden Inhalte des Glaubens gemacht und den Sauerteig der Gesetzlichkeit ausgefegt. Dieselbe Sprache, welche dem tiefsten Bedürfen des Sünderherzens die Zunge löst und ihm hilft, sich in der Aussprache seiner Not über sich selbst zu verständigen, ist allein imstande, die Gnadenthat Gottes so zu deuten, daß der Glaube sie als den unwandelbaren Grund für die Freiheit eines Christenmenschen zu ergreifen vermag.[2]) Und das ist so, weil diese alttestamentliche Denkweise nicht eine fremde Deutung an die That Gottes heranbringt, so daß man diese Deutung durch eine andre ersetzen oder überbieten könnte. Die That ist ja nichts zusammenhangslos in die Geschichte hinein Gezaubertes, sondern sie ist, was sie ist, als die erfüllende That des verheißenden lebendigen Gottes. Sie befreit von der bisherigen Ordnung des religiösen Verhältnisses oder dem (alten) Bunde, indem sie erfüllt und eben davon überführt. Wo die Theologie das nicht verstehen lehrt, da predigen diesen Zusammenhang biblische Geschichte und Kirchenjahr und machen jenen Zusammenhang wirksam, wo immer das Evangelium vom Gekreuzigten im Schwange geht. Verhielte es sich nicht so, man wäre versucht, es als ein Unglück anzusehen, daß die Kirche die umfassendere erste Hälfte der Bibel nicht mit Markion verworfen hat; denn viel Unsegen hat sich in der Entwickelung der Christenheit und der Christen aus mißverständlichem Anschluß an das alte Testament ergeben.

Die einmütige Absicht Gottes und seines Sohnes geht auf die Vermittelung der Sündenvergebung. Und zwar stützt sich die Gewißheit über diesen Mittelpunkt auch ausdrücklich darauf, daß es sich so „nach der Schrift" verhält. Der den alten Bund ersetzende neue Bund, dessen Begründung mit der Lösung der Aufgabe Jesu gesetzt ist, hat Sündenvergebung zur Grundlage, und das Evangelium von ihr ist Erfüllung der Schriftverheißung. Die Evangelien laufen ausdrücklich auf diesen Ertrag des Lebens Jesu hinaus. In den ausgeführten Zeugnissen erscheint dieses Gut unter wechselnden Bezeichnungen als die Wurzel alles Lebens, und selbst auf den Blättern, welche des Zeugnisses

---

[1]) Gal. 4, 3. 8 f.; Kol. 2, 16—23 vgl. 8. [2]) Der Psalter; Röm. Kap. 7 u. 8; Gal.

vom Christ fast leer sind, klingt dieser alttestamentliche Grundzug christlichen Zeugnisses nach und durch.[1])

Zur Ausführung dieser einheitlichen Absicht besitzt der Menschensohn die Vollmacht, und sie bleibt an seinen Namen geknüpft, indem sie fortgeübt wird; aber das geschieht erst unter der Gewißheit, daß er als der Lebendige vermittelt, was durch seine in ihm fortwirkende Geschichte bedingt ist.[2]) Dieser Geschichte Inhalt ist er selbst, und sie findet ihre Zusammenfassung in seinem doppelseitigen Lebensausgange. Und so stellt es auch alle Verkündigung dieser Geschichte dar.

Der Christus ist in seiner Erhöhung mit seiner Aufgabe fertig. Indes die Vollendung seiner Person ist der Anfang und der forttragende Grund seiner allumfassenden Auswirkung. Was in der Absicht lag, ist nun da für jeden Sünder. Er kommt an alle durch sein Wort unter der Wirkung seines Geistes.[3])

Bringt nun die neutestamentliche Verkündigung eine reiche Ausfüllung dieser Umrisse durch lebensvolle Züge der Geschichte und der alttestamentlich geschulten Betrachtung, so wird dieser Schatz voll einzubringen sein. Die einzelnen Stücke werden um so mehr einleuchten, je mehr sie sich dienlich erweisen, schon längst gestellte und immer wieder aufgeworfene Fragen zurechtzustellen und zu beantworten.

Eine Stellung zu der unzerreißbaren messianischen Offenbarung, von der Verheißung an Abraham ab bis zu dem Ja für alle Verheißungen in dem Messias, wie sie oben bezeichnet ist, macht mißtrauisch gegen die Annahme, daß man für das Verständnis des Sünderheilandes Erkleckliches durch die formale Bearbeitung von Begriffen zu gewinnen habe, nachdem man diese möglichst ihrer biblischen Anschauungen entleert hat. Entweder sind sie in dem Maße christlich leer, als sie allgemein sind. Oder der ihnen gegebene Inhalt ist einesteils

---

[1]) 1. Kor. 11, 25; Matth. 26, 28; Jer. 31, 34 vgl. Ebr. 10, 17. 18. — Luk. 24, 46. 47; 1. Kor. 15, 3; Röm. 1, 2 (vgl. S. 261. 246); Matth. 28, 19 Taufe vgl. 3, 6 (Mark. 16, 16); Luk. a. a. O.; Joh. 20, 23. — Jak. 5, 19. 20.
[2]) S. 176 f. 202 f. 238 f. 253 f. 285. 317 f. [3]) Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46—49; Apg. 2, 33. 38; Joh. 15, 26; 16, 8 f.; 20, 23; 1. Petri 1, 12. 11. 2. Es soll nur daran erinnert sein, daß das Gesagte nicht ausschließlich Paulinisch sei. Uebrigens vgl. 1, S. 139 f.

nicht nachweislich christlich, andernteils für andre als den Redenden schwer festzustellen und zu messen. Und doch brauchen wir Zusammenfassungen, feste Punkte, bestimmte Maßstäbe. Sind solche im Anschluß an das anschauungsreiche kanonische Schriftwort in seiner Mannigfaltigkeit zu gewinnen? Es wird doch möglich sein. Die Dogmatik redet noch immer reichlich in biblischen Ausdrücken. Die andern, welche sie aus dem Eignen zugebracht hat, richten meistens Verwirrung an wenn sie die Grenzen der Zeit überschreiten, in welcher sie eben das Mittel für zeitgemäßes Verständigungsmittel waren. Man wird an Dreiheit, Genugthuung, Sacrament und andres denken; ich möchte daran erinnern, den Formalbegriff Religion nicht auszunehmen. Man wird freilich solcher herzugebrachten Ausdrücke nicht ganz entbehren können, auch die überlieferten nicht überhaupt oder wenigstens nicht ohne Ausnahme los werden können und müssen. Doch bleibt es bedenklich, durch sie die Richtung der Auffassung zu bezeichnen und zu bestimmen. Wie steht es also mit biblischer Zusammenfassung bei dem hier erörterten Gegenstande?

Dem Charisma des Paulus, wie für das Verständnis an dem Geheimnisse Gottes,[1]) ebenso für die christliche Sprachbildung hat sich die Christenheit nicht entziehen können. Wäre das sonst zu vergessen, so würden Augustana, Confutation, Apologie und Tridentinische Decrete es mit ihrem folgenreichen Streite um die Rechtfertigung belegen. Paulus nun bezeichnet die Absicht Gottes bei seinem Wirken in Christo mit einem Worte, das er nicht dem alten Testament entlehnt; man darf also annehmen, daß es sein Verständnis der Sache besonders deutlich aussagt. Zur Bestätigung kommt es hinzu, daß er unter *καταλλάσσειν* das Lebenswerk Christi und seinen Ertrag für die Glaubenden und in ihnen zusammenfaßt, nicht ohne zugleich unmißverständlich Sündenvergebung als das Beabsichtigte und Erreichte zu bezeichnen. Die durchaus zutreffende Uebersetzung des Wortes ist Versöhnung. Wenn nun unsre deutsche Bibel dieselbe Bezeichnung für die Vermittelung der Sündenvergebung im alttestamentlichen Opferdienste braucht, so fügt das der Anschauung des Apostels nichts Fremdes hinzu.[2]) Was er Versöhnung heißt, das befaßt ihm als Voraussetzung und, sozusagen, als Teil das Gegenstück zur alttestamentlichen Sühne in sich. Die Anschauung ist weit genug gespannt, um die ausführenden Dar-

[1]) Eph. 3, 2 f. [2]) S. 3 f. S. 267 f.

legungen über einzelne Seiten und Stücke des Gegensatzes der Sünder zu Gott und seiner Aufhebung im Anschluß an die alttestamentliche Anschauungsweise in sich aufzunehmen.

Wandlung des Verhältnisses der Sünder zu Gott durch Vermittelung der Sündenvergebung, geschichtlich und für stetige Durchführung vollzogen in Christo. Das ist also der herrschende neutestamentliche Gesichtspunkt. Das Evangelium in dieser Ankündigung sind nicht die Formeln zur Bezeichnung der Bedingungen und Ergebnisse, sondern der Christus und der Gott der Bibel und ihr Thaturteil über die Sünde. Nun vollzieht aber das Wort von der Versöhnung nicht bloß die Ankündigung: Gott war in Christo dabei, die Welt ihm selber zu versöhnen," sondern es bittet zugleich: „καταλλάγητε" und lehrt die Versöhnten, an diesem ihrem Stande sich ihres gegenwärtigen und ewigen Heiles gewiß zu werden. Es ist mithin neutestamentlich, die Versöhnung der Welt aus der Frucht ihrer Zueignung an die Empfangenden heraus zu verstehen. Worauf der Apostel hinweist, das hat Luther in kirchlich-classischer Weise ausgeführt, als er dem trockenen Kerygma des abendländischen Taufbekenntnisses sein „was ist das?" beifügte und so in dem Kerygma den Grund des christlichen Glaubens, Lebens und Wandels aufwies. Er hat vermocht, das in mustergiltigen Worten zu thun, weil er den Inhalt nicht minder in scharfen Umrissen als in lebenswarmer Anschauung vor dem inneren Auge hatte. Belebendes Licht spüren wir nur, wo es zugleich hell und warm wird. In Sachen christlicher Einsicht weisen so gut wie anderswo Klarheit und Anwendbarkeit einander wechselseitig aus. An solchen Ausweis mahnt die Ueberschrift dieses Aufsatzes.

Der Beginn wird billiger Weise mit einer Vergleichung zwischen Schrift und Dogma zu machen sein. Die hauptsächlichen Vergleichungspunkte seien vorangestellt. Wir fragen: wenn Zuwendung der Sündenvergebung zweifellos die wirksame Kraft der Versöhnung ist, wer ist der Versöhner? worin liegt ihr Vollzug? wem gilt sie?

Wer ist der Versöhner?

Grund und Bedingtheit der göttlichen Vergebung.

Ist es berechtigt, daß man die Antwort auf obige Frage im Anschluß an Paulus suche? Der Blick auf die kirchliche Lehrsprache scheint das zu widerraten. Hat sich doch der Ausdruck Versöhnung in der Dogmatik nicht deshalb in den Mittelpunkt geschoben, weil man den Aussagen des Apostels von der καταλλαγή ein besonderes Gewicht im Vergleiche mit andern Aussagen über die Leistung Christi für uns beilegte. Mit ausschließlicher Betonung dieser Paulinischen Anschauung könnte man also in Gefahr geraten, zur Vermehrung der Mißverständnisse in unberechtigter Weise den Inhalt der gemeinten Anschauung zu beschränken oder unter einseitige Beleuchtung zu bringen. Trotzdem wird es angehen, dem Apostel zu folgen und doch dem kirchlichen Verfahren in der umfassenden Anwendung des fraglichen Ausdruckes gerecht zu werden. Meint nämlich Paulus „die durch Sühnung zustande gekommene Versöhnung", [1]) dann umspannt diese seine Anschauung eben mit der Sühne gerade auch das, was die kirchliche Dogmatik vornehmlich Versöhnung nennt; das ist aber das errettende Werk Christi. Nimmt man demgemäß den Paulus zum Lehrmeister auch in der Ausdrucksweise, dann ist zu sagen, daß die Behauptung, Christus habe Gott mit uns versöhnt nicht nur unbiblisch, sondern auch widerbiblisch sei. Unbiblisch ist sie schon deshalb, weil Gott selbst der Vollzug der Versöhnung zugeschrieben wird, wo überhaupt der Handelnde genannt ist, [2])

---

[1]) Cremer a. a. O. S. 132 vgl. C. J. Nitzsch, oben S. 34 f. [2]) Auch Kol. 1, 20 vgl. E. Haupt, Gefangenschaftsbr. S. 46. — Alle rettenden Handlungen

Christus dann aber als sein Werkzeug erscheint. Aber auch widerbiblisch ist die Behauptung, denn eben jene Zusammenfassung der Versöhnung mit der Sühne, in deren Dienst man die abgewiesene Wendung zu brauchen pflegt, schließt die Annahme aus, daß Gott sich erst durch einen Dritten mit den Sündern versöhnen lasse. Im Heidentume freilich meint man die Götter mit ihrem Neid und Haß besänftigen und begütigen zu sollen; aber die Vergleichung der alttestamentlichen Sühne mit jener heidnischen führt zur Erkenntnis eines bedeutsamen Unterschiedes. Dort sind die Gottheiten die Gegenstände der sühnenden Einwirkung, hier aber ist das Gott nie, auch nicht sein Zorn, obwohl es ja auf die Abwendung seiner Auswirkung dabei abgesehen ist. Sühnen heißt hier eigentlich bedecken, und was bedeckt wird, das ist der Sünder mit seinem Frevel und dessen befleckende Wirkungen. Das ist bezeichnend für die tiefe Kluft, welche die Gotteserkenntnis Israels von dem heidnischen Wahne trennt. Der Bundesgott selbst ordnet nicht bloß, sondern gibt aus ureigenstem Bewegen seinem frei erwählten Volke das Sühnmittel; und deshalb ist die gehorsam ausgeführte Sühnhandlung auch ihres Erfolges gewiß, während die Begütigungen der Heidengötter für die Darbringenden selbst Versuche von zweifelhafter Wirkung bleiben. So hält der Tempeldienst in seiner Zeichensprache denselben Inhalt vor, welchen die Propheten verkündigen. Nicht nur, daß Jehovah allein Sünden vergeben und tilgen kann, es gibt auch für ihn keinen Anlaß dazu als seine Gnade und seine, des Bundesgottes, Herrlichkeit. Und wie in dieser doppelgestaltigen Weissagung durch Verheißung und durch Vorbild, ebenso in der Erfüllung, die Gott in Christo beschafft hat. Man hat allen Grund das recht bestimmt heraus zu heben, denn gerade die sehr mißverständliche Uebertragung der heidnischen Anschauung vom Versöhntwerden des Zornes der Götter auf das Lebenswerk Christi hat eine Handhabe geboten, um die kirchliche Lehre vom Werke Christi unchristlicher Denkweise zu verdächtigen.

Ist dieses nun einmal ausgesprochen, so leuchtet es jedem eifrigen Bibelleser ein, daß man schon aus dem alten Testamente lernen konnte: „wer kann Sünden vergeben, denn allein Gott?“ [1]) Und wenn versöhnen nichts andres bedeutet, als Sünden nicht anrechnen, [2]) wer kann

---

werden im neuen Testamente Gott, dem Vater unsres Herrn Jesu Christi, als dem eigentlichen Urheber zugeschrieben.

[1]) Mark. 2, 7. [2]) 2. Kor. 5, 19.

versöhnen, wer rechtfertigen, denn allein Gott? Das ergibt sich nicht etwa erst aus der Erkenntnis, daß Gott Liebe ist; es ist unter die ausschließende Majestät des Heiligen in Israel befaßt. Aber nun betonen die einen das, als wäre es eine ganz neue Entdeckung, daß dem so sei, und zwar daß es auch der Schrift gemäß so sei. Und wieder andre, unter ihnen von den Modernen etliche, erheben Einsprache und sagen: nicht nur die Sünder, auch Gott selbst mußte versöhnt werden. [1]) Auf beiden Seiten werden Beweggründe wirksam sein, welche der Erwägung wert sind.

Den Vertretern der biblischen Ausdrucksweise geziemt der Vortritt. Unter ihnen halten wir uns allein an diejenigen, die den persönlichen, lebendigen Gott kennen und die Sünde nicht leicht nehmen. [2]) Wenn sie es ablehnen, daß Gott der Gegenstand versöhnender Einwirkung genannt werde, so liegt es ihnen dabei letzlich an der Heilsgewißheit. Nur als Gottes Gabe ist die Errettung durch die Vergebung endgiltig, und man kann sich ihrer ohne allen Zweifel lediglich dann getrösten, wenn sie die Gabe der unwandelbaren Gesinnung des unveränderlichen Gottes ist. Gott ist Liebe. Es kann nichts in ihm sein und nichts von ihm kommen als Liebe, das ist die einzige unzerstörbare Wurzel der Heilsgewißheit. Wenn ich recht verstehe, so ist eben dieser Gedankengang auch dort wirksam, wo man fordert, in der theologischen Darlegung der Versöhnung müsse die Offenbarung die maßgebende Stelle einnehmen; die Vertretung dürfe nur in zweiter Linie in betracht kommen. [3]) In der That kann hier kein Streit sein, sobald jene letzten tiefsten Zu-

---

[1]) Lipsius, Schenkel u. a. oben S. 36. [2]) Ueber die Einwirkung andrer Begriffe von der Gottheit s. oben S. 335. [3]) Häring, Z. Versöhnungslehre. 1893. Mit dem Vf. dieser Schrift verbindet mich die Grundrichtung auf die biblische Heilslehre; unter verschiedener Ausdrucksweise und Betonung kommen wir auch im einzelnen vielfach überein oder einander nahe, wenn auch das gesamte Verfahren ein sehr verschiedenes ist. Da Auseinandersetzung mit einzelnen fremden Darstellungen hier nicht beabsichtigt ist, unterbleibt auch dafür der Nachweis. Da aber von H. zwei Punkte ausdrücklich hervorgehoben sind, welche er mit Rücksicht auf meine Darstellung betone und gegensätzlich festhalten müsse S. 92 f., und da sie für mich von grundlegender Bedeutung sind, so habe ich es für nötig und nützlich gehalten, bei ihrer Auseinandersetzung auf seine Ausführungen ausdrücklich einzugehen und dabei einen grundlegenden Unterschied im Verfahren angedeutet.

sammenhänge erörtert werden. Und es ist dann auch eigentlich kein Streit vorhanden, nur muß man sich über den Sinn und die Tragweite solcher Vorordnung des Begriffes Offenbarung in der zusammenhängenden Darlegung des Evangelii verständigen. Soll sie daran erinnern, wie Paulus fragt: „was hast du, das du nicht empfangen hast?“ dann stimmt jeder Christ zu. Nur bleibt die Frage, ob es zur Verdeutlichung beitrage, alles Geben Gottes mit dem Worte Offenbarung zu bezeichnen. Soll jene Fassung nur wiederholen, woran derselbe Paulus erinnert: „Christus starb für uns, da wir noch Feinde waren“ oder auch an die Zurechtstellung bei Johannes: „darinnen stehet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebet haben, sondern daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden?“ [1]) Diese Grundstücke apostolischen Zeugnisses sind, mindestens seit Luthers Zeiten, in der Kirche unvergessen geblieben. Während die mit der Welt und sich selbst zufriedenen Aufklärer sie in den Winkel schoben, sind sie das Lebensbrot der Herrnhuter und der Stillen im Lande, wie Tersteegen gewesen, [2]) und aus diesem Samen ist eine neue Belebung für das Verständnis und die Uebung des Christentumes erwachsen. Und selbst bei den Römischen ist und bleibt die erste Gnade und bleibt deren greifbare Gestalt, die auch dem Einfältigsten eindrücklich wird, nämlich die Kirche, lautere Gabe des gnädigen Gottes. Der Unterschied hebt erst da an, wo das Verhalten des Christen innerhalb der Kirche und auf grund des Gnadenbundes näher zu bestimmen ist. Wir Evangelischen wissen auch hier von keinem Verdienen, von keinem Gotte zuvorkommen, von keiner unbedingten Freiheit im Empfangen und Bewahren gegenüber der gnadenvollen Einwirkung. Das fällt jedoch in den Umkreis der Heilszueignung hinein, hier aber ist vorerst von dem begründenden Thun Christi die Rede. Gott gilt der ganzen Kirche als der ausschließliche Urquell der versöhnenden Gnade. Die Verschiedenheit wird erst spürbar, sobald es sich um die Nachzeichnung seiner unausspürbaren Wege bei ihrer Darbietung innerhalb der Geschichte handelt. Und hier hat es wesentlichen Einfluß, ob man den Standpunkt für die Betrachtung außerhalb oder innerhalb des kirchlichen Dogma nimmt. Der erste in der Lehrgeschichte durchgebildete

---

[1]) 1. Kor. 4, 7; Röm. 5, 6; 1. Joh. 4, 10. [2]) Es ist wichtig zu bemerken, daß T.'s Mystik, die sonst spröde gegen Zinzendorf ist, dieses Dogma nicht ausschließt, sondern lebendig verwertet. Vgl. Nelle, Terst. Geistl. Lieder S. 46 f.

Satz desselben — das bestreitet niemand — ist das Bekenntnis zu der Gottheit Christi, und zwar im Sinne des kirchlich verstandenen Johanneischen Prologes. Die Fleischwerdung dessen, der Gott bei Gott war, macht alles Handeln des fleischgewordenen Wortes zum Handeln Gottes, oder, wenn man diesen Ausdruck in Anspruch nehmen wollte, zu der Ausführung seines Willens, welche durch die von ihm gewirkte Menschwerdung verbürgt ist. Es fällt letztlich durchaus auf Gottes Seite und nicht auf die unsre. Das mag in der Einzeldurchführung nicht klar in Erinnerung gehalten und eindrücklich gemacht werden; aber es ist und bleibt die unvergessene Grundvoraussetzung. Völlig anders muß sich freilich die Sache darstellen, sobald dem Betrachter die Menschwerdung Gottes in Christo ein Irrtum oder auch nur ein zweifelhaftes Etwas ist, das erst seiner näheren Bestimmung harrt oder für immer einer solchen entnommen bleiben muß. Ja, selbst dann bleibt die Sachlage verändert, wenn man gemeint ist, die Menschwerdung Gottes als einen „Glaubensgedanken" hinterher aus dem persönlichen Thatbestand des Versöhntseins bei jedem einzelnen zu erschließen. Man muß dann eben schon in der Entstehung des Versöhnungsglaubens des anhebenden und allein handelnden Gottes in andrer Weise gewiß werden, als es für solche erforderlich erscheint, denen das Dogma von der Gottheit Christi grundlegend und die Voraussetzung für alles Weitere ist. Wo dann nicht ein Ersatz für diese Voraussetzung geboten wird, da scheint jede Mittlerstellung Jesu die Urheberschaft Gottes zu beeinträchtigen, sobald solche Vermittelung mehr bedeutet, als eine Uebermittelung von Gott her an die Menschen. Ein rein menschlicher Versöhner zwischen Gott und den Sündern hat freilich einen heidnischen Zug an sich. Aber mit ihm hat der Versöhner des kirchlichen Dogma nichts zu thun; ist er doch der Mensch gewordene Gott und führt den Rat Gottes des Vaters aus.

Schon hier tritt eine beachtenswerte Wirkung des Standpunktes heraus, von dem aus man den Gegenstand auffaßt. Bei welchem Vorgange in der zusammengesetzten Handlung der uns zugewendeten Versöhnung faßt man Fuß? Bei der geschichtlichen Begründung in Christi Heilserlebnis oder bei der allzeit sich wiederholenden Zueignung an alle einzelnen in ihrer Rechtfertigung? Sieht man in der Rechtfertigung jedes einzelnen den eigentlichen Vollzug der Versöhnung, dann fordert man auch für diesen zueignenden Vorgang die Wiederholung des Ganzen und folglich, daß er mit einer Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes

anhebe. Aber das Wort von der Versöhnung bietet ja ein Vorhandenes zur Annahme an. Ist eben dieses Wort der Fortbestand der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte, dann steht die Gnade, welche es anbietet, ganz im Zusammenhange mit diesem geschichtlich Vorhandenen. Unter dieser Voraussetzung versteht man es kaum, weshalb die wirksame Berufung des einzelnen noch sonderlich unter den Gesichtspunkt der Offenbarung zu stellen sein solle, während man keinen Zweifel daran hegt, in ihr des lebendigen Gottes selbsteigne Behandlung zu erfahren.

Dergestalt beeinträchtigt das herkömmliche Dogma die ausschließliche Urheberschaft Gottes bei unsrer Versöhnung nicht. Aus diesem Grunde und zur Rechtstellung des Dogma unter diesem Gesichtspunkt ist also die Vorordnung des Begriffes der Offenbarung nicht erforderlich. Empfiehlt sie sich etwa unter andrem Gesichtspunkte? Gewiß würde das der Fall sein, wenn die Aufgabe vorläge eine naturalistische religionsgeschichtliche Fassung des Christentumes auszuschließen. Allein dieses Bedürfnis liegt schwerlich vor, wo man mit den neueren Vertretern der Lehrweise von dem zu versöhnenden Gotte verhandelt.[1]) Es muß noch ein andrer Beweggrund für jene Forderung vorhanden sein. Soweit ich einzudringen vermag, soll mit jener Vorordnung des Offenbarungsbegriffes neben der Sicherung des supranaturalen Wertes noch ein systematisch-technischer Vorteil erworben werden. Diesen Gewinn bezweifle ich indes, weil diese Lehrform ein Abstractum anstelle inhaltreicherer Anschauungen schiebt. Und eben dadurch scheint sie mir die Thür für bedenkliche Verdunkelungen zu öffnen, welchen man nicht durch sie, sondern trotz ihrer ausbiegt. Für dieses Urteil bin ich die Begründung schuldig.

In dem besprochenen Vorgange treffen drei Thätigkeiten aufeinander, nämlich das Handeln Gottes, das seines Mittlers und endlich auch das der Sünder; sie wollen in der Darstellung in die richtige Stellung zu einander gebracht sein. Dafür wird ein „einfaches Schema" empfohlen. Gottes Thun ist allzeit Offenbaren; auch in des Mittlers Handeln kann es nur diesen Zug tragen. Wenn aber der Mittler auch in der Menschen Namen zu handeln hat, dann wird er sie vertreten. Also alle (religiöse) Beziehung Gottes auf Menschen ist Offenbarung, Christi (religiöse) Beziehung auf Gott als „berufsmäßige", d. h., wo er

---

[1]) Oben S. 36.

nicht als einzelner für sich steht, ist Vertretung der Menschen vor Gott. Worin aber liegt letzlich die Einfachheit dieses „Schema“? Man bringt hier alle lebensvollen Aeußerungen Gottes und der Menschen in ihrer Wechselbeziehung zu einander auf einen abstracten Begriff, eben den dieser Beziehung selbst ohne jede inhaltliche Bestimmtheit. Heißt nämlich Religion des Menschen Sein und Thun in seiner Bezogenheit auf die Gottheit, so heißt alle dazu veranlassende göttliche Wirkung Offenbarung. Nun gewinnt alle Beziehung zweier Dinge ihre nähere Bestimmung eben aus der Bestimmtheit dieser Dinge selbst, und das wird vollends so sein und sein müssen, wo die Beziehung auf ein unbedingt Einziges gerichtet ist; das aber ist Gott. Jede Bezeichnung der Beziehung zu Gott ist leer ohne Bekanntschaft mit Gott. Schleiermachers Versuch einer bloß formal-psychologischen Bestimmung der Religion zeigt in seiner unvermeidlichen Entwickelung, daß eine solche sich nicht ohne entsprechende Fassung der Vorstellung von der Gottheit fassen läßt; und zuletzt stellt sich bei S. heraus, daß eben diese Vorstellung von Anfang an das Bestimmende gewesen ist. Religion ist ihm Erfahrung von der absoluten Causalität. Man mag sagen, Gott heiße den Menschen ein Wesen, auf welches man sich religiös beziehe. Aber alsbald wird auch klar werden, daß mit dieser Aussage nichts gewonnen ist. Was geschieht nicht alles, das man unter diesen Namen Religion zusammenfaßt, von den Gebetsmühlen der Kalmücken und der Selbstabstumpfung der Fakire bis zu dem Gebete Jesu am Kreuze, von den blutigen Hekatomben an Tieren und Menschen und dem kindischen Verbrennen von Goldpapier bis zu dem Gebete zu Gethsemane! Umsonst sucht man nach einer inhaltlichen allgemeingiltigen Bestimmung auf dem Wege der Induction aus einer breiten Erfahrung. Man kommt dann wohl dahin, in schärffter Abstraction denselben Gedankengang zu vollziehen, wie die Inder in ihrer schwebenden Bilderrede, wenn sie das Soma, das Gebetsopfer, zur Gottheit machen. Das ist nur dichterisch und greifbarer dasselbe, wie wenn in der Hegelischen Speculation die Gottheit zur Personification der Religion oder des in uns zu Bewußtsein gelangenden Alleinen wird. Hier setzt der sichere Griff christlich-reformatorischer Erkenntnis ein. Gilt ihr „Glaube“ als nomen relativum, so will das sagen: nicht der Glaube macht seinen Gegenstand, sondern dieser Gegenstand macht den Glauben. Christus ist nicht ein Glaubensgedanke, sondern Gott in Christo macht aus dem religiösen Zuge eben Glauben. Ziemlich das Gegenteil enthält Rückerts

Spruch: „Als wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube." [1]) Das gilt freilich von den heidnischen Religionen; aber das sagt ja auch nicht, daß die Religion als solche es sei, welche der vorgestellten Gottheit ihre Bestimmtheit verleihe; die Religion ist und bleibt dabei das inhaltleere Abstractum. Was jene Bestimmtheit erzeugt, das ist vielmehr der Mensch in seiner verschiedenartigen Weltbezogenheit. Und deshalb ist dort auch kein Glaube und vollends nicht Gewißheit des Glaubens. Den Namen Glaube bekommt die Gottbezogenheit erst in der Bibel, und er ist in dem oben angeführten Dichterworte zu Unrecht auf alle Religiosität angewendet. [2]) Diese Anwendungen des eigentümlich Christlichen zu generellen Aussagen tragen überreichlich das Ihre zur Entstehung von Mißverständnissen bei. Der biblische Glaube aber wird erst durch den Gegenstand, der sich ihm darbietet. Diese Darbietung aber wird Offenbarung sein, Enthüllung dessen, was ohne sie nie entdeckt werden kann. Dabei bleibt der Begriff der Offenbarung ebenso leer und unbestimmt, wie derjenige der Religion, und mit seiner Vorordnung wird auch gar nichts weiter erlangt als die ohnehin feststehende ausschließliche Urheberschaft Gottes, und die Gewißheit, daß den Glauben sein Gegenstand macht. [3])

---

[1]) Aelteren Theologen wird hier das Vorwort zu Hagenbachs Dogmengeschichte vor die Erinnerung treten, 3. A. 1853 S. IX. [2]) Cremer, a. a. O. S. 779 „das active πίστις ist nirgend ein religiöser Begriff, sondern ein nur hie und da auf die religiösen Objecte angewendeter formalintellectueller Begriff." [3]) Häring sagt a. a. O. S. 68: „Offenbarung, die nicht Glauben zu wirken vermöchte, wäre keine Offenbarung, denn Offenbarung ist nichts andres, als das sich Wirklicherzeigen Gottes, das Vertrauen hervorruft." Es ist klar, daß H. hier nicht an den Glauben der Dämonen denkt Jak. 2, 19. Vielmehr meint er im grunde die fides specialis, denn er wird nicht leugnen wollen, daß die Reformatoren recht haben mit ihrer Behauptung, wer nicht den rechtfertigenden Glauben fasse, müsse schließlich beim Hassen Gottes anlangen (oben S. 128f. A.). Die fides specialis gewinnt nur der Gekreuzigte den Menschen ab. Wenn also nur da Offenbarung ist, wo rechtfertigender Glaube als Wurzel festen Gottvertrauens, dann ist freilich Offenbarung inhaltlich bestimmt; es heißt Wirksamkeit der sündersuchenden Gnade. Wo aber ist die Berechtigung in der Bibel und in der Geschichte der Theologie, den Begriff der Offenbarung so einzuschränken? Ist die Gerichtserweisung Gottes nicht Offenbarung und wird die ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας καὶ ὀργῆς τοῦ θεοῦ Glauben in jenem Sinne bei den φρίσσοντες wirken?! Vollends, wenn nun doch „gewiß in jeder Religion die Begriffe Glaube, Frömmigkeit, Erfahrung und der Begriff der Offenbarung Correlatbegriffe" sein sollen S. 52, so muß in allen Religionen Offenbarung angenommen werden: wie steht es dann mit denen, von denen die

Indes, diese Vorordnung zeigt bei der Erwägung auch noch eine andre Seite. Wird das Wort Offenbarung hier lediglich wie ein Name in der Chemie gebraucht? soll es seinen Inhalt aus der erschöpfenden Erhebung dessen gewinnen, was Gott zur Hervorbringung der Religion, namentlich in der Begründung des christlichen Glaubens thut? Oder haftet diesem Ausdrucke doch ein bestimmter Sinn mit an, so daß mit dieser Bezeichnung für das Thun Gottes zugleich eine besondere Betrachtungsweise dieses Thuns zur Aussage kommt? Anschauung und Ausdruck stammen uns aus der Bibel. Was sie uns Besonderes entgegenbringt, kann sie nicht sinnenfällig oder geschichtlich aufzeigen, um ihm dann einen Namen behufs des Wiedererkennens aufzuheften, sondern, indem sie nennt, muß sie deuten. Die Bezeichnungen der Bibel lehren zugleich etwas; deshalb bleibt ihnen allen die allgemeine Bedeutung, um derentwillen sie gewählt sind; nur wird sie in besonderer Verwendung gestempelt und darum je nachdem in gewisser Weise abgewandelt. Was nun in die Erscheinung gebracht oder enthüllt wird (*φανεροῦν, ἀποκαλύπτειν, ἐπιφαίνεσθαι*), das muß zuvor da sein; daher bezeichnet Offenbarung nie die Hervorbringung von irgend etwas, ausgenommen ihre Wirkungen in unsrem Bewußtsein. Und auf diese Wirkungen erscheint in der Schrift alles Offenbaren Gottes absichtvoll bezogen. Das liegt ja auch in der Bestimmung, daß es solches Thun sei, welches darauf abzielt, unsre Beziehung auf Gott hervorzurufen. Wo also Gott wirkt, um in das Dasein zu setzen, noch abgesehen davon, ob das auch in das Bewußtsein bewußter Wesen trete, da ist sein Thun eben nicht Offenbaren. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß dieses Thun zur Offenbarung werden könne und dazu bestimmt sei; aber es ist das nicht an sich, sondern nur im Zusammenhange. Das Schaffen ist nicht Offenbaren; denn dieses Thun als solches wirkt nicht auf unser Bewußtsein. Wenn es unter die Bedeutung der Offenbarung tritt, muß eben das Besondere des Offenbarens noch hinzutreten. Ueberdem ist dann der Gegenstand des schaffenden Thuns nicht zugleich

---

Zugehörenden selbst urteilten: timor invexit deos, und diejenigen, in bezug deren die Missionare immer wieder bezeugen, ihr Inhalt sei Furcht im Sinne der Angst? — Kann es der Klarheit und Einfachheit dienen, einen biblischen Ausdruck einmal so abstract auszublassen, daß er zu einem Mittel wird, die Besonderheit der biblischen Religion religionskundlich zu beseitigen, und ihn dann wieder mit dem ganzen Inhalte des Evangelium eins zu setzen, dabei aber ihn wieder in seiner Formalität zum bestimmenden Begriffe zu machen?

der Gegenstand des Offenbarens; denn der Schöpfer offenbart im Schaffen nicht sein Geschöpf, sondern sich selbst.[1]) Das sind freilich sehr selbstverständliche Einsichten; doch muß an sie erinnert werden, damit nicht unter ohngefähren Gebrauchsweisen sich Anschauungsreihen einschleichen, die doch erst genauer Prüfung zu unterwerfen sind. Denn nun sind diese Einsichten erst auf den besonderen Gegenstand anzuwenden. Ist in der That alle wirksame Beziehung Gottes auf uns, infolge deren wir zu ihm in Verhältnis treten, im erörterten Sinn ein Offenbaren? Daß aller Glaube, d. h. alle Religion im christlichen Sinne, Offenbarung und zwar eben Selbstoffenbarung Gottes voraussetze, das versteht sich von selbst; nämlich für den Christen, nach den obigen Feststellungen über das Gemeinchristliche. Der Glaube langt nicht nach einer Idee von Gott und hält sich nicht an sie, sondern seine Beziehung geht auf den wirksam wirklichen Gott, und den erfaßt man nicht ohne seine Selbstoffenbarung, selbst nicht aus seinem Wirken heraus. Das schließt jedoch nicht schon ein, daß alle wirksame Beziehung Gottes auf uns, in der unser Glaube gründet, auch Offenbarung, d. h. eben Herausstellung eines Vorhandenen, sein müsse. Sind Weltlenkung und besondre Vorsehung nur bedeutsam für unsre Religion, wiefern sie offenbar sind und Gott sich in ihnen offenbart, oder wirken sie nicht tief und dauernd auf religiöse Erziehung, ehe sie als solche auch offenbarend werden? Meines Wissens kennt das neue Testament eine solche Vorordnung der Offenbarung, nach welcher sie alles Wirken Gottes für unser Heil ohne weiteres in sich schlösse, nicht. Wo es die Entstehung des Glaubenslebens beschreibt, entlehnt es seine Veranschaulichung zum teil dem natürlichen Leben, und keiner der neutestamentlichen Schriftsteller kommt ohne das aus. Schöpfung und Geburt bezeichnen zunächst nicht Vorgänge, die auf das Bewußtsein berechnet sind. Vom Leben im biblischen Sinne wird unten zu reden sein; es deckt sich nicht mit Bewußtsein. Gewiß ist des göttlichen Geistes Sache das Offenbaren; indes doch nicht allein, denn nur sehr uneigentlich kann der Antrieb zum Gebet als Form der Offenbarung angesehen werden, wenn

---

[1]) Damit ist auch gedacht, daß Gott unter offenbarendem Thun, ja selbst durch es schaffen kann, nämlich wenn er etwas Neues in bewußten Wesen hervorbringt: aber diese Wirkung ist nicht unbedingt mit dem Thun gegeben, wie es offenbarend ist, sondern sie tritt als nähere Bestimmung zum Offenbaren hinzu, sei es im einzelnen Falle, sei es bei einer besonderen Gattung offenbarender Handlungen Gottes.

er sich noch in einem Seufzen äußert, das eben nicht zu Bewußtsein gebracht werden kann.[1]) Bei diesen Betrachtungen bewegt man sich allerdings auf haarscharfen Linien. Ist doch in der Religion des Glaubens alles bewußt bedingt und eben darum auch die Offenbarung in alles bedingend verschlungen. Allein, was zusammenhängt, ist darum noch nicht einerlei, und für das Verständnis kann es wichtig sein, es zu unterscheiden.

Es wird hier an den „mystischen Vorgang" zu erinnern sein, welchen nicht wenige Theologen als den eigentlichen Springquell der subjectiven Religion oder des Glaubens ansehen. Gewiß denkt man ihn in das Bewußtsein aufgenommen, doch nicht durch das Bewußtsein entstanden, so wenig wie den in das Bewußtsein eintretenden Sinneneindruck. Die Wirkung jenes Vorganges im Bewußtsein ist bei den Mystikern deshalb auch nur die Verneinung jeder bewußten Bestimmung. Die bloß mystische Religion ist die Religion der Beziehung auf das Unbestimmbare. Sie läuft in ihren ausgeprägtesten Formen oder in den Augenblicken ihrer Vollendung auf die Aufhebung dessen hinaus, was wir als Bewußtsein kennen und haben. Man kann über diese Religion verschiedene Werturteile hegen, aber ihr Vorhandensein kann man nicht leugnen. In ihr aber ist Frömmigkeit sicher nicht correlat mit der Offenbarung im biblischen Sinne, nämlich mit einer Selbstenthüllung Gottes bis zur Namengebung. Erst im Zusammenhange mit klaren Einwirkungen auf das Bewußtsein wird im Christentume dieser „mystische Vorgang" auch für den Glauben begründend.[2]) So gewiß dieses „Mystische" ein wesentliches Stück im Haushalte der subjectiven Religion ist, ebenso gewiß ist es ein Irrtum, diese Religiosität selbst, abgesehen von ihrer Beziehung auf Geschichtliches, als Offenbarung auszugeben, während sie nur die erweckte Empfänglichkeit für Offenbarung sein kann. Andernfalls wäre die Offenbarung vielmehr Verhüllung.[3]) — Man lehnt ja

---

[1]) Röm. 8, 26. 27. — „Himmelsglut", für welche „Name", d. h. bestimmte Kunde und Vorstellung nur Umnebelung ist, möchte sehr fern von biblischer Offenbarung sein. Die Faustische subjectivistische Mystik, welche nur „Kraft" und nicht „Wort" kennen mag, hält sich an die zeugende und verzehrende Glutwärme; die Johanneische Mystik lebt von dem erleuchtenden Lichte, welche dasselbe mit Wahrheit ist. [2]) Das Geisteszeugnis Röm. 8, 15. 16 setzt mindestens das Wort des Herrngebetes voraus, im Sinne des Paulus aber das ganze Evangelium von dem Sohne Gottes. [3]) Vgl. das echt mystische Wort eines persischen Dichters: „Das Größte in der Welt und auch das Kleinste bist Du. Ich weiß nicht, was Du bist, doch was Du bist, das bist Du."

wohl diese Anschauung von einer „Mystik" in aller subjectiven Religion ab. Wenn man aber lehrt, ein biblisches Wort werde dem einzelnen in einem besonderen inneren Vorgange zur Offenbarung, was will das sagen? Entweder des Menschen Bewußtseinsarbeit macht ihm das Wort bedeutsam, und das wäre eben sein Thun, wenn etwa auch kein willkürliches; eine Entdeckung ist aber keine Offenbarung; das ist eine einfache Verwechselung der Subjecte.[1]) Oder es kommt etwas Unberechenbares und Unableitbares in seinen Bewußtseinsvorgängen hinzu, um ihm dieses Wort zum Träger einer Botschaft Gottes an ihn zu machen. Das wäre also wohl das altbekannte Zeugnis des heiligen Geistes in unsrem Inneren. Das durchsichtig Gewordene, im Bewußtsein Fortlebende und Fortwirkende d. h. das Offenbare und Offenbarte ist dann aber der Inhalt des Wortes. So wird z. B. das Wort „der Vater selbst hat euch lieb" das Offenbare sein und schwerlich die überströmende Ergießung der Liebe Gottes in unsre Herzen; sonst bedürfte sie nicht des Seitenblickes auf die geschichtliche Erweisung der Liebe Gottes in Christo.[2]) Auch wenn es dazu kommt, daß man von dem Bilde des Innenlebens Jesu überwältigt wird, verhält es sich damit nicht anders. Das Bezeugte ist alles im Bewußtsein vorhanden — die vergröberte Darstellung sei einmal zugelassen! —, ehe die Bewältigung als Erlebnis eintritt. Diese ganz andre Beziehung auf jenen Bewußtseinsinhalt, als es bisher eine gab, ist ein Neues; wenn aber dieses Erlebnis so unwirksam wird, daß der Glaube seinen Halt außer dem eignen Inneren suchen muß,[3]) so ist darum der Inhalt des Bewußtseins nicht aus dem Gedächtnisse getilgt; er besitzt nur nicht mehr denselben Einfluß, wie er ihn durch jenes Erlebnis gewonnen hatte. Kann diese innere Wirkung im strengen Sinne offenbarend genannt werden? Liegt nicht die Herausstellung und Enthüllung eben in Jesu und in der Kunde von ihm? Hier aber kommt etwas hinzu, das freilich in den Vorgang der Offenbarung verschlungen wird und mich seiner als solchen vergewissert; doch enthüllt es nicht nur etwas in mir Vor-

---

[1]) Freilich kann mir eine Offenbarung werden, was außer mir allgemein offenbar war. Allein diese in beliebter moderner Art ausweitende Anwendung des Ausdruckes beruht auf einer Analogie; die Wendung lautet nämlich ursprünglich: das kam mir wie eine Offenbarung, nämlich es leuchtete mir — zumeist plötzlich — ein und gab mir weiter Licht. [2]) Joh. 16, 27; Röm. 5, 5—11. [3]) Vgl. meine Verhandlung mit W. Herrmann „Histor. Jesus" Abh. IV bes. S. 157 f. 166 f.

handenes dem Bewußtsein, sondern es setzt mich zu dem oftmals längst im Bewußtsein Vorhandenen in ein ganz neues Verhältnis.[1])

Und es ist nicht müßige Begriffsspalterei oder Selbstbespiegelung und Selbstzergliederung, was mit der Feststellung dieses zur Offenbarung Hinzukommenden getrieben wird. Wenn man Jesum ausschließlich oder vornehmlich unter den Gesichtspunkt der Offenbarung stellt, so kommt man nur durch eine ungeschichtliche Behandlung der Dinge dazu, in ihm die Volloffenbarung anzunehmen. Unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung unterscheidet er sich in jedem Betracht nur gradweise von seiner Vorbereitung. Auch wenn er im Unterschiede von den zeugenden Propheten der darstellende Prophet war, so stellte er eben nur den dar, der schon offenbar war. Er stellte ihn klarer, vollständiger, ergreifender dar. Daß diese Darstellung eben das leisten werde, was die bisherige Offenbarung nicht geleistet hat, wo ist die Bürgschaft dafür gegeben? Wie Verheißung und Gebot das Erforderliche nicht ausrichten konnten, so hat der darstellende Prophet der Liebe des Vaters bei seinen Jüngern alles beim alten gelassen.[2]) Seine Selbstvollendung in der Liebeserweisung war ja die Zerschmetterung ihres Glaubens und der Tod ihrer Hoffnung, zugleich aber die Verstockung des Gottesvolkes!

---

[1]) Indem Häring die Offenbarung daran als solche erkennen will, daß sie Glauben wecke, scheint er gerade diese überwältigende Wirkung auf das Bewußtsein als das Eigentliche der Offenbarung anzusehen. Ob diese Fassung die Dinge deutlicher macht? H. geht auf die Zueignung der Versöhnung von Gottes Seite nicht näher ein. So erfährt man nicht, worin ich nun eigentlich das Wirken Gottes auf mich zu erkennen habe, wenn ich, der Mensch des 19. Jahrhunderts, doch in sehr vermittelter Weise unter die Wirkung des geschichtlichen Christus in seinem irdischen Handeln und Erleben komme. Was ist nun die Offenbarung? Das überlieferte Bild Christi und das Zeugnis von ihm? Oder ein darüber hinausgehendes etwas, was meinen Glauben an Christum hervorruft und mir jene Vermittelungen erst zu offenbarenden macht? Gilt das letzte, so darf das Wort des Evangelii nicht mehr eigentlich Offenbarung sein und heißen. Offenbarung ist dann, was das neue Testament Wirkung oder Zeugnis des Geistes heißt. Dann stellt sich eine Gefahr ein. Die Erinnerung des andern Beistandes an das Fleisch gewordene Wort gelangt ausschließend zu der Würde, den Glauben weckende Gotteswirkung zu sein. Der innere Vorgang erscheint so sehr verselbständigt, daß man ihm einen Bewußtseinsinhalt, unabhängig von dem Worte zutraut. Dann ist man beim Enthusiasmus. Während der Vorzug des Luthertumes vor der reformierten Lehre hervorgehoben wird, gerät man in ihre Behandlung der Gnadenmittel und ihre — nur für Ausnahmen gesetzte — Verselbständigung der Wirkung des heiligen Geistes hinein. Die lutherische Dogmatik konnte doch vor diesem subjectivistischen Abwege warnen. [2]) Joh. 14, 7—11. Des weiteren oben S. 151 f. 172 f. 177. 196 f. 201 f.

Und damit ist das Entscheidende herausgestellt, weshalb diese ganze Erörterung in die Besprechung der Versöhnung gehört.

Man kann sich mit dem Gesichtspunkte der Offenbarung für die Schätzung Christi begnügen, wenn man das alte Testament und die ihm gebotene, wenn auch noch nicht vollkommene, doch helle und sehr bestimmte Offenbarung außer betracht läßt. Thut man das nicht und ist man nicht zufrieden, Jesum als den letzten Schritt in der religiösen Entwickelung des Judenvolkes zu betrachten, bekennt man ihn vielmehr als den andern Menschheitsvater, dann kommt man an der Neuschöpfung nicht vorbei. Bessere Bekanntschaft mit Gottes Sinn und seinen Absichten für und mit uns war und ist keine Bürgschaft für eine Umwandlung unser selbst.[1]) Wenn Jesus nur die vollkommene Klärung über die bis dahin vorhandene Sachlage zwischen Menschen und Gott brachte, so brachte er, was der Täufer erwartete, nämlich das Gericht. Aber er brachte vielmehr etwas Neues, Unerwartetes. Das war die That Gottes, welche jenes Verhältnis umänderte; und diese That ist etwas, auch abgesehen davon, wiefern sie Offenbarung ist. Zwar sie ist auch Offenbarung. Erstens wird ja Gottes Rat durch sie kund; aber eben nicht mehr bloß als Rat, sondern so, wie er zur That geworden ist und eben dadurch, daß er das geworden ist. Zweitens stellt Gott in Christo seine Liebe dar, aber nicht nur im Gleichnis (epideiktisch); vielmehr, wie Gott die Erwählung seines Volkes vollzog, indem er es mit erhobenem Arm aus Aegypten und in das gelobte Land hineinführte, ebenso hat seine Liebe in der Liebe Christi gehandelt und wirksam gehandelt; er hat die Welt mit ihm selber versöhnt. Wiefern das etwas andres und mehr sei als die deutlichere und wirksamere Aufklärung der „Gottesidee“, das aufzuzeigen muß in der Folge versucht werden.

Und eben darum ist es bedeutsam, ob man in der Erörterung der Versöhnung den Begriff der Offenbarung vorordnet oder nicht. Es ist nicht nur die Frage um Handeln Gottes oder Handeln des

---

[1]) Der harmlose Pelagianismus der griechischen Kirche hatte die Lehre von der Wandlung des τρεπτόν in das ἄτρεπτον durch den Eintritt der Gottheit in die Menschheit hinter sich; das unterscheidet den gesamten Standpunkt dieser Kirche von dem bloßen intellectualistischen Subjectivismus. Gewiß ist dieses Verständnis des Christentumes mangelhaft und unbiblisch; allein man bessert das nicht auf dem mechanischen Wege der Halbierung, indem man die Einwirkung auf das persönliche Leben lediglich individualistisch und intellectuel vermittelt denkt.

Menschen, sondern darum, wie das Handeln Gottes selbst aufzufassen sei. Bei jener mehr abstracten Bestimmung der Wechselbegriffe Religion und Offenbarung, von der oben ausgegangen wurde, kommt viel darauf an, wie man das Hervorgebrachte, nämlich die Religion vorstellt; je nachdem wird auch die erzeugende Offenbarung gefaßt werden. Man spricht dann wohl von mitteilender Offenbarung im Unterschiede von einer anregenden oder darstellenden. Indes der Wortbegriff von Offenbarung fordert immer unwillkürlich sein Recht; sie bezeichnet als solche nicht die Herstellung von etwas Neuem, auch wenn solches ihre mittelbare Wirkung sein sollte, sondern sie bezeichnet Aufdeckung eines bisher zwar Verborgenen, aber eben doch Vorhandenen. Denkt man nun bei diesem Vorhandenen an das unwandelbare Wohlwollen Gottes als den Stützpunkt für die Gewißheit des Heiles, so liegt der Schritt zu einer Fassung bedenklich nahe, gegen den sich eben die Denker wehren, wenn sie nicht auf die Vorordnung des Begriffes der Offenbarung eingehen wollen. Das ist der Schritt dazu, den Begriff der Offenbarung auch hier anzuwenden, demgemäß sie nur bereits Vorhandenes zu Bewußtsein führt, in diesem Fall also unsren Irrtum über die Stellung Gottes zu uns berichtigt.[1]) Der Fortschritt ist nicht unvermeidlich, denn Kunstausdrücke werden unter der Handhabung biegsam.[2]) Aber nahe liegt er doch, und wenn wissenschaftliche Ausdrücke gewählt werden, um die Sache klar zu machen, so scheint die Verwendung des Begriffes Offenbarung über seinen möglichen Wortsinn hinaus nicht zur Klärung zu dienen. Das würde nur dann der Fall sein, wenn hier alles in Vorgängen des Bewußtseins vor sich gehen soll; es ist's aber durchaus nicht, wenn man die Wandelung eines Verhältnisses im Sinne hat.[3])

---

[1]) Vgl. die Formulierung bei Lipsius S. 36 N. [2]) Freilich dienen sie dann oftmals nicht mehr zur Klärung und Verständigung. [3]) Diesen Ausführungen liegt durchaus nicht eine Geringschätzung von Bewußtseinsvorgängen zu grunde. Die Ueberordnung des Bewußtlos-Natürlichen über das Persönliche, auch in den Personen selbst, ist kennzeichnend für das theosophische Denken, aber es findet keine Berechtigung an der Schrift. Indes auch ohne diese falsche Ueberordnung zu billigen kann man einsehen, daß sich unser Leben nicht in Bewußtseinsvorgängen erschöpft, und deshalb auch die göttliche Wirkung auf uns nicht in der Erzeugung von Bewußtseinsinhalt oder in Offenbarung. Unser Leben geht ebensowenig wie die Geschichte in Bewußtseinsvorgänge auf.

Hängt man nun der eben abgewiesenen Anschauung an und behauptet, hier dürfe nur von mittelbar angeregten Bewußtseinsvorgängen die Rede sein, dann preßt man wohl den Wortsinn des Ausdruckes. Versöhnung — so heißt es — ist nicht denkbar ohne Umstimmung der Gemüter. Ist nun Gott aus seiner freien Gnade heraus der Versöhner, dann kann von seiner Umstimmung selbstverständlich nicht die Rede sein. So erübrigen als Umzustimmende nur die Menschen, und ebenso selbstverständlich können es nur die einzelnen sein, deren Gemüter umgestimmt werden. Das Wesentliche der Versöhnung fällt mithin in die Bekehrung der einzelnen Menschen, in jene inneren Vorgänge, deren entscheidender die Rechtfertigung ist. Welche Bedeutung bleibt dann für das Werk Christi übrig? Es ist eine Zeichensprache, in welcher Gott seine vergebende Gesinnung bezeugt; etwa noch eine warnende Demonstration, wie ernst es mit der Sünde zu nehmen sei; ein Erziehungsmittel, berechnet auf das mangelnde Verständnis. Wie dem sei, sobald dieses Verständnis gewonnen und sobald der Begriff aus dem Zeichen herausgelöst ist, wird die Hülle für den Versöhnten ihre Bedeutung verlieren. Der Wert jenes Erlebnisses Christi sinkt zu dem eines religionsgeschichtlichen Ereignisses herab, durch welches der Uebergang vom Judentume zur allgemeinen Menschheitsreligion gewonnen ist.[1]) Es ist ein großartiges Monument der Vergangenheit, ohne unmittelbare Bedeutung für den, welcher Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet. Wir haben es ausschließlich mit der Erkenntnis von der ewig selben Gesinnung Gottes zu thun, die, einmal den Menschen erschlossen, fortan in ihrer Notwendigkeit von selbst einleuchtet und keiner Verbürgung bedarf.

Ist diese Entwertung des Werkes Christi die scheinbar unvermeidliche Folgerung aus jenen Sätzen, so ist es erklärlich, daß man eben die Vordersätze in Anspruch nimmt und fragt: ist es nicht doch so, daß auch Gott selbst hat versöhnt werden müssen? Gehört nicht zur Versöhnung eine beiderseitige Umstimmung der Gemüter? Darf man nicht lehren, daß Gott irgendwie auch sich selbst mit den Menschen versöhnt hat? Man fühlt wohl, daß die letzte Wendung immer etwas Uneigentliches hat; indes nur so lange, als man bei der Versöhnung ausschließlich an die Umstimmung der Gemüter denkt. Allein gewiß kann Versöhnung auch dann stattfinden, wenn das Verhältnis nur von

---

[1]) Vgl. oben S. 264 f.

einer Seite aus feindseliger Gesinnung heraus gestört und dann eben für beide Teile ein gestörtes geworden war. Ueberdem, wenn zwei sich mit einander versöhnen, dann ist die entsprechende That der Ausdruck für die vorangegangene Umstimmung der Gemüter. So dürfte es wohl zur Verdeutlichung dienen, wenn wir zwischen Umstimmung des Sinnes und zwischen thätigem Verhalten unterscheiden, wo es sich um die Frage handelt, ob das Versöhnungswerk auch für Gott Bedeutung hatte, ob ihm für Gott Notwendigkeit zukomme oder nicht? Die Dinge können so liegen, daß er der Umstimmung nicht bedurfte, jedoch die Bethätigung seiner Gesinnung für ihn unzulässig war ohne jene Thatsache, in welcher er die Versöhnung der Welt mit sich begründete. Vermittelt sich nun sonder Zweifel die Versöhnung in der Sündenvergebung, so läßt sich unter Voraussetzung dieser Unterscheidung der Erwägung der Frage näher treten: kann Gott ohne weiteres Sünden vergeben? Um sie vorweg zu bejahen, weist man auf die fünfte (oder vierte) Bitte. Das ist aber ein Sophisma; denn die Begründung „wie wir vergeben u. s. w." setzt den eignen Schuldstand voraus. Es ist wieder eine Verkehrung in das Abstracte, wenn man Gott als Exemplar der Gattung Person unter das Gesetz der Personenwelt stellt und daraus die Pflicht der Vergebung für ihn folgert. Gott ist nicht ein Individuum, und wenn man Vergleiche anstellen will, so ist er nicht mit einem Privatmann, sondern mit dem Fürsten als dem Vertreter des Ganzen zu vergleichen. Vollends unser Vater ist er nicht an sich, sondern erst in Christo. Nicht aus der Denknotwendigkeit und aus einer Metaphysik der Ethik heraus wissen wir, daß Gott Sünden vergeben will. Das wird man sogleich zugestehen, wenn man mit dem Begriffe der Vergebung Ernst macht; denn er schließt den Begriff der Schuld ein und dieser im grunde ihre dauernde Geltung. Anders stellt sich die Sache alsbald dar, wenn die Schuld als Schein gefaßt und demgemäß Gotte das sachgemäße Urteil beigelegt wird, die Sünde verschulde nicht. Das ist aber dann auch nicht mehr Vergebung, sondern eine völlig andre sittliche Schätzung der Handlungen. Die angebliche Notwendigkeit der Vergebung läßt sich auch durchaus noch nicht aus dem Satze folgern: Gott ist Liebe. Dieser Satz macht Gott gar nicht bekannter, ehe man nicht weiß, was für Liebe gemeint sei. Es gibt sehr vieles, was Liebe heißt und doch das Wiederspiel der göttlichen Liebe ist. Was für Liebe jener Satz meine, das wissen wir eben im Umriß aus dem alten Bunde, ganz und lebensvoll indes erst durch Christum. Aus beiden Quellen schöpfen

wir die Zuversicht, daß Gott Sünde vergeben will. Aber daraus folgt gar nicht, daß ihm das Notwendigkeit sei, und ebensowenig, daß es ihm unter jedem Gesichtspunkte möglich sei, ohne weiteres Sünde zu vergeben. Weder die Sühnordnung des alten Bundes noch die dem Tode Christi im ganzen neuen Testamente zugesprochene Bedeutung sprechen für eine solche Selbstverständlichkeit. Man hat also durchaus freie Bahn, erst zu untersuchen, ob Gott ohne weiteres Sünde vergeben könne? oder ob im Gegenteile dem Versöhnungswerk auch für ihn Bedeutung, ja sogar Notwendigkeit zukomme?

Wenn ich nun recht erkenne, was andre und mich bewegt, diese Frage zu stellen, so ist dabei das Folgende unser doppeltes Anliegen: Einmal spüren wir in Christi Erlebnissen mehr als nur eine eindrückliche Ankündigung der Nachsicht des gnädigen Gottes mit unsren sittlichen Gebrechen, die für ihn ganz selbstverständlich ist. Sodann setzen wir dieses Mehr des Wertes zugleich darein, daß diesem Thun Christi irgendwie dauernde unmittelbare Bedeutung für einen jeden von uns zukomme. Beides aber hängt uns genau zusammen mit einer Schätzung unsrer Sünde, der wir uns nicht entschlagen können. Läßt sich das einsehen und begründen? Mich däucht, das geht nicht, wenn man sich steif auf den Bahnen der älteren Dogmatik fortbewegt.

Sie stellt nämlich die einzelnen Menschen, welche durch die Jahrhunderte hin sich bekehren, eben nur so als einzelne Gotte gegenüber, wie er als der Gnädige in Christo bekannt ist. Dann kommt das Heilswerk nur als Mittel für das richtige Wissen um Gott und seinen Willen in betracht; seine Geschichtlichkeit etwa noch unter dem Gesichtspunkte der Thatsächlichkeit. Völlig bedeutungslos wird der geschichtliche Zusammenhang. Das einzelne Exemplar Sünder steht dem näher bestimmten Gott allein und in ausschließend unmittelbarer Beziehung gegenüber.[1]) Dann bleibt in der That neben und vor der Umstimmung der Menschen nur noch eine Umstimmung Gottes übrig. Also die Unerläßlichkeit jenes Werkes muß ihre Erklärung in Gott und seinem innersten Leben finden. Deshalb lehrt Melanchthon, die beiden göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit hätten

---

[1]) Die Stärke dieser Betrachtungsweise unterschätze ich nicht, wie meine Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung und von der Erwählung darthut, „Wissensch." §§ 491 b. 272 f. Aber wenn sie die einzige bleibt, wird sie einseitig und verwickelt nach allen Seiten in Irrungen und Zweifel, weil sie so mit der Geschichte und ihrer Wirklichkeit in Widerspruch gerät.

einer Auseinandersetzung mit einander bedurft. Das trifft indes doch den eigentlichen Punkt nicht. Denn Eigenschaften sind Erweisungen Gottes nach außen, und nur unsre Unsittlichkeit ruft jenes Auseinandertreten seiner Erweisungen hervor. Die durch Gegensätzliches bedingte Verschiedenheit seines Handelns weist keineswegs auf eine Aenderung seiner Grundstellung zurück, und die Forderung einer Ausgleichung für ihn selbst, einer Notwendigkeit, diese Verschiedenheit seines Handelns aufzuheben, läßt sich von hier aus nicht begründen. Auch entspricht die biblische Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes der Annahme nicht, daß dieselbe mit der göttlichen Liebesgesinnung in Widerstreit geraten könnte.[1]) Ja, es kann nicht wohl bestritten werden, daß der Sinn Gottes, des Vaters der Barmherzigkeit,[2]) im grunde Mitleid mit solchen Sündern sei, die noch von ihrer Sünde geschieden und unterschieden werden können.[3]) Man hat deshalb — wie man meinte — tiefer gegriffen, und die Notwendigkeit nicht in der Gesinnung, sondern in dem Wesen Gottes, nicht in seinem persönlichen Leben, sondern in seiner Natur gesucht. Die Theosophie verlegt jenen Widerstreit zurück in einen uranfänglichen Gegensatz der Daseinsmächte, welcher, in den Tiefen der Gottheit ringend, erst in der Geschichte Gottes mit seiner Welt zum vollen Austrage komme. Dieser Notwendigkeit diene die Auseinandersetzung zwischen Sohn und Vater im Werke der Erlösung. Allzu vertrauensselig haben biblicistische Denker dieses Danaergeschenk einer Menschenweisheit angenommen, welche die heilige Geschiedenheit des lebendigen Gottes von der endlichen Welt aufhebt und aus der Lebendigkeit der göttlichen Persönlichkeit die Wandelbarkeit eines sich entwickelnden und eben deshalb seiner selbst nicht im Vollsinne mächtigen Wesens macht. Das ist die pantheistische Irrlehre, welche zumal seit Hegel, den meisten unbewußt, in chamäleontischer Wandelbarkeit das theologische Denken durchsetzt. Nach der Schrift aber widerfährt die Geschichte Gotte nicht, sondern er setzt und beherrscht dieselbe. Gerade im Verhältnis zu der Geschichte bezeugt er die erhabene Unwandelbarkeit seines Ich, wenn er sich Jehovah, den Bundesgott nennt. Die Unwandelbarkeit seiner Gesinnung ist der feste Punkt, an dem die Frommen des alten und des neuen Bundes alle Zweifel zerschellen lassen; die

---

[1]) Cremer, Wörterbuch S. 288 f., d. chrl. L. v. d. Eigenschaften Gottes (Beiträge 1897), S. 46 f. [2]) 2. Kor. 1, 3 vgl. Ephes. 1, 3—5; 2, 4. [3]) Luk. 15, 11 f.; Matth. 9, 35 f.; „Wissensch.“ § 328.

Unwandelbarkeit seines herrschenden Ich ist der archimedische Punkt für den weltüberwindenden Glauben der Seinen. [1]) Und deshalb ist es so nötig, auch hier „der Grammatik des heiligen Geistes“ (J. A. Bengel) zu gehorchen und die biblische Ausdrucksweise scheu und keusch zu achten, welche nie von dem versöhnten Gotte spricht.

Allein, es gibt einen Unterschied zwischen Gesinnung und Verhalten; und wenn die Schrift von Gottes Zorn redet, so ist derselbe nicht sowohl Sache der Gesinnung, als vielmehr seine wirksame Aeußerung. [2]) Luther nannte den Zorn dasjenige Werk Gottes, das doch eigentlich nicht sein, sondern ein ihm fremdes Werk sei; dagegen die Erlösung das Gotte eignende Werk. Die Gnade fließt aus Gottes Herzen, das sich mit zugewandtem Angesicht im Sohn aufschließt. Der Zorn ist die Auswirkung der göttlichen Majestät, welche die Welt erhält; er ist die Wirkung Gottes dort, wo er mit abgekehrtem Antlitze die Sündenwelt beherrscht. Also Gott, der Herr der Welt, der Welterhalter, läßt seinen Zorn walten. [3]) Das erinnert nun daran, wie einseitig gedacht es ist, wenn man die einzelnen Menschen lediglich und zuerst als solche Gotte gegenüberstellt, während Gott sie doch als Menschenkinder schafft und nach der Schrift in der Geschichte mit der Menschheit als mit einer Einheit und mit den Völkern wie mit Individuen, mit Lebensganzen, umgeht. Diese geschichtlich unverkennbar vorhandene Zusammengehörigkeit ist hier zu weiterem Verständnisse zu verwerten. [4])

Unsre gliedliche Zugehörigkeit zu der Welt, die im Argen liegt, und unsre persönliche Beteiligung an dem Zuge und der Form ihres Lebens, [5]) die wir auf grund jener Zugehörigkeit vollzogen haben, fordern für unsre Erneuerung mehr, als eine bloße innere Umstimmung. Und die Geschichte ist von Gottes wegen mehr als das schillernde Ergebnis von einzelnen Willkürhandlungen der Menschen und dumpfen Strömungen des Massenlebens. Das Verständnis dafür stammt aus dem „prophetischen Pragmatismus“ des alten Testamentes, ohne welchen

---

[1]) 2. Mose 3, 13 f. als Grundwort der Gotteserkenntnis, Jesaja 44, 6 als Grundton aller prophetischen Ausführungen. Vgl. Röm. 3, 3 f. mit der Ausführung im 9. und 11. Kap., bes. 11, 29. Cremer, Wörterb. S. 770. [2]) Cremer, Wörterb. S. 718. [3]) Weiteres bei J. Köstlin, Luthers Theologie, bes. 1. S. 115; 2. S. 307 f. Harnack, L. Theol. 1. bes. S. 111 f., S. 455 f. Thomasius, Christi Person und Werk, 3. S. 178 f. [4]) Man braucht dafür neuerdings bisweilen den Ausdruck Solidarität. [5]) 1. Joh. 5, 19; 2, 15 f. vgl. 1. Kor. 7, 31. „Wissensch.“ §§ 340. 341.

auch ein Paulus nicht verstanden hätte, uns den Sinn für die geschichtliche Bedeutung Christi zu öffnen. Ihm löst sich Israel nicht in zwei Summen von einzelnen Glaubenden und Ungläubigen auf, sondern es bleibt einesteils Volk, anderenteils Rest. Israels geschichtliches Leben geht nicht in das wechselnde Spiel des Abfalls in den Götzendienst und der Gegenstöße durch die von Gott erweckten Knechte auf. Das ganze Volk, mit seiner unter der Beleuchtung des Gotteswortes bewahrten Ueberlieferung, lebt unter göttlicher Erziehung fort und seine einzelnen Glieder in Wechselwirkung mit ihm, namentlich aber unter der großen Voraussetzung, zum Volke Gottes zu gehören und nach seinen Thaten an seinem Volk auch ihr eignes Verhältnis zu ihm bemessen zu können und zu sollen. Von dieser Volksgeschichte aus aber, aus der Israels Hoffnung auf den lebendigen Gott sich nährt, geht der Ausblick weiter auf eine Geschichte der Menschheit in ihrem Verhältnisse zu Gott; auch sie hat für den Glaubensblick einen inneren Zusammenhang durch die Jahrhunderte hin, von dem Lebensbunde mit Noah bis zu jener fernen Zukunft, in welcher der Messias Israels als Panier für die Heiden dastehen wird. Deshalb hat sich Gott in dieser Geschichte das Mittel dafür bereitet, um etwas zu thun und zu schaffen, was allen gilt und für alle bedeutsam wird. Dieser Lebenszusammenhang in der Geschichte besteht aber nicht allein in den unverkennbaren Beziehungen des natürlichen Daseins. Der Christ erkennt im Glauben, was die edleren Geister ahnten und forderten, nämlich die unwandelbare Ordnung der sittlichen Welt, ohne welche diese Welt nicht die Welt Gottes wäre. Der Bruch dieser Ordnung vonseiten der Menschen macht unerläßlich, daß ihre Geltung nicht nur verkündigt, sondern auch bethätigt werde. Das Tiefste und Beste unsres Lebens hängt an dieser Geltung. Des Menschen Wert ist besser gewahrt, wenn er an der Aufrechterhaltung der Weltordnung zerbricht, als wenn sie um seines bloßen Daseins willen vernachlässigt würde. Um unsertwillen und um Gottes willen, der uns und weil er uns geschaffen hat, ist die Ordnung der sittlichen Welt indispensabel. Eine heilsame Umstimmung der Sünder ist nicht zu denken ohne die thatkräftige Geltendmachung des göttlichen Gesetzes und seiner Schuldforderung. Und darum ist eine Versöhnung mit Gott für die Sünder sittlich unmöglich und für den Gott der heiligen Liebe unmöglich, wenn nicht das Hemmnis der Schuld behoben, wenn nicht der Zorn des Heiligen zur Auswirkung gekommen und so die Unwandelbarkeit seiner Weltordnung aufrecht erhalten ist.

Diese sittliche Welt und ihre Ordnung bestehen aber nicht in einem ersonnenen Reiche gespensterhafter Geister, von deren Sein und Zusammenhang wir weder wissen, noch uns eine Vorstellung bilden können;[1]) sondern sie ist wirklich in der geschichtlichen Menschheit mit ihrem verbürgten Ziele in der Ewigkeit.[2]) Diese Ordnung ist auch nicht bloß Absicht und Ziel. Dann bestünde sie eben nur in dem zwecksetzenden Denken Gottes und der im Zwecke mit ihm übereinkommenden Menschen, und überdem in ihrem sehr unvollkommenen und, ins Ganze hinein gemessen, überaus zielfernen Thun. Sie ist nicht lediglich das Ideal der Personenschaft, der stümpernden Menschen, und der nachhelfenden und das Ziel mit ihrer Uebermacht verbürgenden Gottheit. Vielmehr ist sie der Grundzug in dem bestimmenden Wirken Gottes auf die Personenwelt und deshalb ihr Grundgesetz, auch in seiner vorhandenen Wirkung auf die Menschenherzen und auf die Geschichte dem Glauben wohl erkennbar; in großen Ereignissen der Geschichte aber weckend und überführend weithin in den Völkern verspürt und anerkannt. Diese Weltordnung ist für den Christen eben die Wirksamkeit Gottes in seiner Heiligkeit.[3])

In diesem Sinne ist das geschichtliche Werk Christi und die in ihm begründete Versöhnung auch für Gott selbst eine Notwendigkeit. Nicht freilich, als ob sein Lebensinhalt, dessen er nicht Herr zu werden vermöchte, ihm ein Verhängnis auferlegte. Vielmehr hat er sich selbst diese Notwendigkeit gesetzt, indem es sein Wille ist, unser Gott zu sein und uns nach seinem Bilde und zu seiner Gemeinschaft zu schaffen. Sie fließt ihm aus dem heiligen Zwecke, den er seiner Menschenwelt bestimmt hat. Der Gott der Geschichte,[4]) Jehovah, der Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi, kann uns nicht mit sich versöhnen, ohne die Welt mit sich versöhnt, ohne die Schuld der Menschheit zur Geltung gebracht und die Sünde der Welt in ihrer Ueberführung zugleich im Innersten entmächtigt zu haben. Seit das geschehen ist, vermag er anders mit den Sündern umzugehen, so weit sie unter die Wirkung seines Heilswerkes kommen. Das thut seiner Unwandelbarkeit und namentlich der Stetigkeit seiner Gesinnung keinen Eintrag; denn seine

---

[1]) Es ist hier an die Abstraction eines „Reiches" der ethischen Zwecke gedacht, an die Abstraction der Personenwelt. [2]) Vgl. H. 1 S. 33 f. 43 f. [3]) „Wissensch." §§ 259. 326. 327. 329 f. 349 f. [4]) Das heißt aber nicht: Gott in der Geschichte, nämlich: die Geschichte, welche Gott ist, vielmehr: Gott über der Geschichte und kundbar in ihr und durch sie.

geschichtlichen Thaten sind die Wirkungen seines ewigen Rates. Hat doch die christliche Theologie aller Zeiten wohl bedacht, daß Israels Erwählung und Erhaltung bedingt war durch den Rat in betreff der Heilsveranstaltung in der Fülle der Zeiten.[1]) Und gewiß haben wir Welterhaltung und Weltversöhnung in der innigsten Wechselbeziehung zu erkennen.[2])

Es ist also ein Vorgang in der Geschichte gemeint, der etwas in dem Verhältnisse Gottes zur ganzen Menschheit geändert hat. Ausgeschlossen soll dadurch die Vorstellung sein, daß man durch diesen Vorgang lediglich eine neue Anschauung über Gottes allzeit gleiche Stellung zur Menschheit gewinne. Dabei ist stark betont, daß die Notwendigkeit eines solchen Vorganges für Gott bestehe, wiefern er der Gott für uns ist, mithin in seiner Beziehung auf uns. Dem hält man wohl entgegen, ein solcher Vorgang habe vielmehr der Ehre Gottes und ihrer Aufrechterhaltung zu dienen. Gewiß ist es nun ein Mißverständnis, solcher Einwendung entgegenzuhalten, man würde Gott selbstisch denken, wenn ihm seine Ehre über das Wohl seiner Geschöpfe gehe. Wer sich dieser Ausdrucksweise bedient, meint ja nicht eine sich selbst bespiegelnde Ehrsucht in Gott, sondern läßt sich in seiner veranschaulichenden Darlegung von einer Vergleichung mit dem öffentlichen Leben leiten. Man darf es doch nicht unter allen Umständen Selbstüberhebung nennen, wenn der Leiter und Vertreter einer Gesamtheit, heiße er König oder wie sonst, so denkt und handelt, daß für ihn seine Würde mit derjenigen des Gemeinwesens zusammenfällt. Ebenso fällt für jene Betrachtung die Bewahrung der Ehre Gottes mit der persönlichen Würde der in das Reich Gottes befaßten Menschenwelt zusammen. Die weiteren Ausführungen eines solchen Grundgedankens werden dann immer nach den Anschauungen und Sitten der Zeit oder des Kreises bemessen sein, welchen der Denker angehört. Doch vermeidet man vielleicht in diesem Zusammenhange besser den deutschen Ausdruck Ehre, solange sich eine sittlich unberechtigte Selbstschätzung in verbreiteter Unsitte mit ihm brüstet. Schon die biblische Zusammenstellung „Lob der

---

[1]) Luther bei Harnack a. a. O. S. 382 „So ist auch Christus von Anbeginn der Welt erwürget für die Sünden der ganzen Welt“, These vom Jahr 1535.
[2]) „Wissensch.“ §§ 310. 328 f.

Doxa"[1]) beweist, daß der letzte Ausdruck in seiner eigenartigen Anwendung auf Gott nicht mit Anerkennung wiedergegeben werden darf. Er bezeichnet nicht zuerst und zumeist, was Gotte von uns zuteil werden mag, sondern, was von ihm ausgeht, seine gotthafte Erscheinung. Diese Bestimmung gehört in die Reihe der Aussagen von der Offenbarung Gottes, also auch der Aussagen von dem Gotte für uns. Wo von dieser Herrlichkeit die Rede ist, da meint die Schrift nicht eine selbstgefällige Erhabenheit und eine selbstische Verwendung der Geschöpfe zum Stoffe der Selbstbestätigung Gottes, vielmehr ist die Herrlichkeit Gottes für die Menschen schaubar, ja in gewissem Sinne ihnen mitteilbar. Auch ist es nicht schwer die Verbindungslinien aufzuzeigen, welche im biblischen Denken von solcher Erscheinung der Gottheit zu dem höchsten und eigentlichen Wohle der Menschen, nämlich zu ihrer vollkommenen Erlösung führen.[2]) Wer die Ehre oder Herrlichkeit Gottes betont, ist deshalb durchaus nicht genötigt, mit seinem Denken über Gott aus dem Umkreise seiner Gnadenoffenbarung herauszutreten. Und er kann guten Grund zu jener Betonung haben.

Kein für den Dienst am Worte geheiligter Ausdruck ist vor dem Mißbrauche gesichert. Das ist auch auf das Wort „Liebe" anzuwenden. An seine Deutbarkeit ist schon erinnert worden. Man kann die große Verkündigung „Gott ist Liebe" dahin mißdeuten, daß man Gott überhaupt nur kenne als die machtvolle Wirkung, welche die Verwirklichung des Menschheitszweckes verbürgt, als die Macht des Guten in der Welt. Einige Schritte weiter, und die Idee eines Gottes ist nur die Hilfslinie in dem Entwurfe eines idealistischen Optimismus. Die Gottesidee ist dann das Postulat des Reiches der Zwecke, des sogenannten Gottesreiches. Das ist an die Verflüchtigung streifende Vergeistigung des Zaubereiwahnes; denn der Gedanke Gottes dient nur dazu, sich durch eine übermenschliche Kraft die Verwirklichung der menschlichen Zukunftswünsche zu verbürgen. Es ist anthropocentrisch entworfene künstliche „natürliche Religion". In ihr herrscht allein der Zweckgedanke und alles Wirkliche ist ihm gegenüber nur Mittel, zuletzt, sofern er eben wirklich sein soll, auch Gott.

Dieser Entleerung der Beziehung auf die Gottheit zu einem Mittel für die Erreichung der höchst gespannten Culturideale, dieser Ent-

---

[1]) Ephes. 1, 6 u. s. w. [2]) Cremer, Wörterb. S. 328 f., sowohl der Begriff an sich als seine heilsökonomische Bedeutung.

thronung des in der Bibel bezeugten lebendigen Gottes tritt ein Denken entgegen, das von der erhabenen Selbstzwecklichkeit Gottes ergriffen wird; ahnt es sie doch in der eignen abbildlichen Selbstzwecklichkeit jeder Einzelperson. Solcher Würde gewiß im messenden Vergleiche mit allem Endlichen, muß sie sich doch dem Urbildlichen gegenüber als dienendes Mittel beurteilen; sie ist nur da, ihm zu dienen, ihn zur Erscheinung zu bringen, ihn zu verherrlichen. Das ist der am tiefsten gegriffene Ausdruck des echten Abhängigkeitsbewußtseins. Es beschränkt sich nicht auf die äußerliche Beziehung zwischen Thon und Töpfer. Ihre Heraushebung kehrt sich nur gegen die frevle Hoffart jeder Art, welche mit Gott auf zu vertrauten Fuß tritt. Jene Abhängigkeit, in den Tiefen des persönlichen Lebens empfunden, kommt zur Klärung in der Gewißheit, nur als die Verwirklichung eines göttlichen Liebesgedankens zu sein und zu seinem Ziele zu gelangen. Das ist unser evangelischer Erwählungsglaube. Unter dem Aufblicke zu dem Rate der Ewigkeiten wird dann die Frage: was leistet mir Gott in seiner Heilsoffenbarung? einstweilen zurücktreten vor der andern Frage: was bin ich diesem Gotte? [1]) Und zu ihr gesellt sich alsbald die fernere Frage: was bin ich ihm schuldig? und was schulde ich ihm ohne die Möglichkeit, es je abzuleisten?

Das sind ernste Erwägungen. Sie haben unter andern einen Calvin unter falsch gegriffenen Voraussetzungen zu unhaltbaren Folgerungen geführt; und das Gleiche wird von den meisten, wenn nicht von allen, Prädestinatianern im engeren Sinne dieses Namens gelten. Aber dieser Mißgriff in dem ausführenden Denken entwurzelt nicht die Berechtigung jener Gedanken. Sie werden sich aus dem Quellpunkt alles Gottesglaubens immer wieder melden, sobald in dem christlichen Denken dem erhabenen Selbstbestande des Schöpfergottes nicht genug geschieht. Die unbegreifliche Gnade Gottes hat ihn sich selbst zum Mittel für uns machen lassen. Jede Verkehrung dieser unerdenkbaren persönlichen Handlung in einen Zug einer ethisch begründeten und abzielenden Metaphysik, in eine Phänomenologie der Entwickelung des Reiches der Zwecke, bricht dem weltüberwindenden Gottesglauben sein Herzblatt aus. Und wegen dieser Zusammenhänge darf der Einspruch im Namen der Ehre Gottes nicht leicht genommen werden, wenn wir doch behaupten, nur dem Gotte für uns sei eine Vermittelung für die

---

[1]) Ebr. 2, 6 f.; Ps. 8.

Sündenvergebung unerläßlich. Wie die Verständigung mit ihm zu gewinnen sei, kann erst die sachliche Behandlung dieser Vermittelung selbst klar machen.

Zuvor sei noch an einen Punkt erinnert. Die Heilsgewißheit ist nur verbürgt in der Unwandelbarkeit der göttlichen Liebe. Eben darum, heißt es, darf Gott für uns nur lauter Liebe sein, und er kann das auch für uns nicht erst in Christo geworden sein.[1]) Allein, wie steht es dann mit seinem Zorne? Die Aussicht auf seinen endgiltigen Ausbruch wagt man doch dem neutestamentlichen Zeugnisse nicht abzusprechen. Wo bliebe auch ohne Endgericht die sittliche Weltordnung! Verträgt sich aber die Unveränderlichkeit des Gottes der Liebe mit dem Zorn am Ende der Tage, weshalb würde sie durch etwas Entsprechendes in dem bis dahin gehenden Verlaufe beeinträchtigt? Freilich ist das Verhältnis faßbarer, wenn man unter der Liebe die Gesinnung, unter dem Zorne das Thun versteht, weil dieses durch die wirklichen Verhältnisse bedingt ist und darum nicht immer die einfache Erscheinung der Gesinnung sein kann. Nun ist doch aber die Liebe nicht nur als treibende Gesinnung, sondern auch als das wirksame Thun gedacht, und mit diesem, eben mit dem von Gott offenbar Werdenden, haben wir es im Christentume zu thun. Wo bleibt in diesem Nebeneinander des Liebesthuns und des Zornthuns die verläßliche Unwandelbarkeit?! Antwort: die Einerleiheit und die unbewegliche Eintönigkeit macht eben die Unwandelbarkeit im persönlichen Leben, macht den Charakter nicht aus. Eben darum aber bedarf es auch nicht einer Eintönigkeit der Erweisung, um die Gewißheit des Heiligkeits-Charakters zu begründen. Diese Gewißheit ist nicht erst aus der Volloffenbarung der Gnade in Christo erwachsen; in ihr haben die Propheten des alten Bundes geatmet. Sie gerade ist die Voraussetzung dafür, daß die der Sachlage widersprechende Erweisung der unausdenkbaren Liebe Sünderherzen überwältigt. Die unerschöpflich mannigfaltige Erweisung der Unwandelbarkeit des in sich selbst beruhenden und genügsamen Gottes macht seine Liebeserweisung an die Menschheit erst zu dem, was sie uns ist.[2]) Drum ist sie auch längst gepredigt, ehe das Wort laut wurde: Gott ist Liebe.[3])

So zielen die Erwägungen darüber, was für Gott notwendig war, um Sünde weiterhin unbedingt zu vergeben, nur darauf ab, der Liebe

---

[1]) oben S. 349 f. [2]) Röm. 9—11. Wissensch. §§ 259. 260. [3]) oben H. 1 S. 58.

Gottes ihr volles Verständnis zu sichern, und von weitem nicht darauf, überflüssige Einsicht in die verborgene Gotteswesenheit zu erlangen. Denn der Satz „Gott ist Liebe“ ist ja keine Definition, sondern eine bestimmt bezogene Kennzeichnung, und er erhält darum seine volle Bedeutung erst durch die Bekanntschaft mit dem Träger dieses Kennzeichens, d. h. eben mit Gott selbst, wie er sich offenbart. Das ist so zweifellos als dieses, daß jener Satz sich eben nicht umkehren läßt.[1])

Diese Erörterungen behalten immer etwas Ungenügendes und Schwankendes, weil sie sich überwiegend in dem Gebiete von Allgemeinbegriffen bewegen. Wenn das auch die Massen von Anschauungen handlicher macht, so ist doch nicht verbürgt, daß die Dinge sich dadurch in der That deutlicher darstellen. Alle diese Auffassungen sind über der Betrachtung dessen herbeigerufen, was wir an dem geschichtlichen Christus haben, und doch tritt dann für diese Bestimmungen sein geschichtliches Leben in den Hintergrund. Der Satz z. B., daß für die Erkenntnis Gottes in Christo eine Stellung zum alten Bunde unwesentlich sei, dürfte gar nicht aufgestellt werden, wenn man nicht willkürlich von dem geschichtlichen Leben dessen absähe, der zuerst der Messias Jehovahs und Israels sein wollte. Deshalb mag diese Besprechung nur daraufhin geschätzt werden, daß sie den Weg für die Erörterung des geschichtlichen Heilswerkes freimachen und eine im voraus beirrende falsche Beleuchtung abschneiden soll. Diese beirrende Beleuchtung kommt nämlich von einer vorangestellten bestimmten Fassung der Gotteserkenntnis. Sie und nicht der Paulinische Satz „Gott ist der Versöhner“ entscheidet dagegen, daß man wieder an der altkirchlichen Lehre vom Versöhnungswerke anknüpfe, sofern sie in demselben nicht bloß eine symbolische Darstellung, sondern eine That sieht, die unsre Lage

---

[1]) Welche Verwirrung bliebe uns allen erspart, wenn man den Leuten nicht den Wahn beließe, sie wüßten, was Liebe sei, und dürften sich danach ihre Meinung von Gott bilden. Wie verdunkelt, abgeschwächt und versetzt läuft der Nachhall der biblischen Menschenliebe und Gottesliebe durch die Köpfe! Und was noch übrig ist, das soll dann das Bild der Herrlichkeit des ewigen Gottes darbieten. Und dann wird nach „sittlich geklärten“ Begriffen von dem, was Liebe sei, beurteilt, was darum als Selbstbekundung des Gottes gelten dürfe, der Liebe ist, während wir insgesamt ohne Christum und seine Apostel so wenig davon wüßten und so Verkehrtes darüber dächten, als die Heiden vor uns und um uns.

Gotte gegenüber wandelt. Aber es ist auch nicht erforderlich von jenem apostolischen Satz abzugehen, um dem Heilswerke seine volle Bedeutung zu bewahren; das Mißverständnis, welches dazu veranlaßt, fließt aus der Unterschätzung der Geschichte für das Verhältnis jedes Menschen zu Gott.[1]) Eben deshalb kann dieser alte Streit nicht geschlichtet werden, abgesehen von dem geschichtlichen Verständnisse Christi und seines Lebensausganges; denn an sie knüpft sich geschichtlich der Glaube an die Versöhnung mit Gott. Wie nun jene Thatsachen sich erfolgreich allein auf dem durch die alttestamentliche Geschichte vorbereiteten Boden vollziehen konnten, so erschließt nur die Einsicht in ihre Zusammenhänge nach rückwärts ihr volles Verständnis. Der Messias ist nicht willkürlich in die Menschheit hineingezaubert. Als Antwort auf geschichtlich erwecktes Fragen und Begehren ist er in der Fülle der Zeiten gekommen, weil Gott die Welt geliebt hat. Hat die orthodoxe Dogmatik einseitig von der Stellung des einzelnen verschuldeten Menschen zu Gott aus das Mittel göttlicher Weisheit verstehen wollen, so ist das nicht gebessert, wenn man heute jeden anweist, er müsse sich von der einsamen Gestalt Jesu in der vergangenen Geschichte ergreifen lassen. Man hat es beide Male mit einem Gotte zu thun, für den, wie für mein Verhältnis zu ihm, die Geschichte der Menschheit keine Bedeutung hat. Zwar wird ja von dem geschichtlichen Christus gesprochen. Allein das Wort „geschichtlich" bedeutet in der Anwendung auf diesen „Ein-

---

[1]) Weil schließlich alle Frömmigkeit aus dem mystischen Erlebnis im Grunde der Seele ihr Leben zieht, ist es erklärlich, wenn man bei der Untersuchung über Religion von dem Verhältnisse des einzelnen Menschen zur Gottheit nicht bloß seinen Ausgang nimmt, sondern schließlich alle Religion in dasselbe beschlossen hält. Doppelt erklärlich wird es unter dem Eindrucke von der Berechtigung des protestantischen Individualismus; wurzelt er doch in jener Thatsache religiösen Lebens. Und doch gerät das der theologischen Betrachtung zu jener Einseitigkeit, welche dem folgerechten Individualismus der Secten schließlich die Ueberlegenheit zuerkennt, wenn man mit ihm vergleicht, wie die Reformatoren sich auf geschichtlichem Boden behaupten. In der That jedoch haben sie eben dadurch gegenüber der protestantischen Einseitigkeit das volle Christentum des Evangelii bewahrt und den Weg zum Verständnisse der geschichtlichen Offenbarung freigehalten. In dem modernen Denken wurzelt tief ein Verdacht gegen die Echtheit jeder gesellschaftlichen und geschichtlichen Ausgestaltung und bestimmenden Wirksamkeit der Religion — „Religion ist Privatsache". Dem gegenüber muß die christlich-religiöse Erkenntnis des Menschen hervorkehren, daß der Mensch nur in der Geschichte Mensch und religiöses Leben außer geschichtlicher Vermittelung Abstraction und Traum sei. Diese Forderung sucht die Definition von Religion zu befriedigen, die ich Wissensch. § 113 gebe; vgl. §§ 128 bis 130. 164. 177. 200. 304—307.

samen" für die Entstehung des Glaubens an ihn nur so viel, wie „thatsächlich" oder „wirklich"; es bildet den Gegensatz zu einem idealen Christus, den man sich ohne Rücksicht auf die überlieferte Thatsächlichkeit zurecht macht. Das liegt ja gewiß auch in jener Bezeichnung; aber das Wichtigere ist doch das, was die Geschichte als eine besondere Wirklichkeit heraushebt, nämlich der wirksame, irgendwie auch uns faßbare Zusammenhang des Gegenwärtigen mit dem Vergangenen, der Fortbestand durch diesen Wechsel hindurch, welcher sich nur mit der fortlebenden Einheit des menschlichen Bewußtseins vergleichen läßt und durchaus über den Fortbestand der Stoffe unter dem Wechsel hinaus liegt. Den Gesichtspunkt dankt man nicht erst Hegel oder Darwin.[1]) Ein solcher Individualismus wird also seiner eignen Berufung auf die Geschichte nicht gerecht und trägt als solcher den Keim der Selbstbezweiflung in sich, denn er kann die Frage nach der Menschenwelt um ihn nicht für immer los werden. Vermöchte er selbst, sich des allherrschenden modernen Monismus zu erwehren,[2]) so würde er jene Frage nicht los werden, weil er von der Menschenliebe des Weltschöpfers weiß, und zwar von ihr weiß, weil dieser Gott sein Heilswerk in dem Schöpfungsmittler vollzogen hat.[3]) Schon der Heidenapostel hat sich deshalb des Blickes auf die ganze Menschenwelt nicht entschlagen können. Mit getrostem Vorblicke sieht er in seiner particularen Mission schon den Erfolg der Menschheitsumfassung.[4]) Ist die Menschenliebe Gottes, unsres Heilandes, in seinem Heilswerke kund geworden, so kann diese Gottesthat nicht nur vollzogen sein, um einer in der Brutalität geschichtlicher Thatsächlichkeit sich vollziehenden Auswahl aus der weiten Menschenwelt zugute zu kommen. Die orthodoxe Theologie hat es versucht, unter phantastischen Annahmen von einer umfassenden Völkermission der Urapostel einen solchen positivistischen Particularismus festzuhalten,[5]) und die Socinianer ziehen in der Lehre von der künftigen Vernichtung aller Nichtchristen die letzte Folge dieser Geschichtsauswahl. Diesem Versuche hat mit weithin greifender Wirkung der Wolfenbütteler Fragmentist den Boden entzogen;[6]) er stellt diesem Particularismus und bloßen geschichtlichen Positivismus die Theodiceefrage gegenüber. Eben diese in

---

[1]) 1 S. 42 f. ebd. S. 250 f. der prophetische Pragmatismus. 2 S. 341 f. [2]) oben 1 S. 85—89. [3]) Tit. 3, 4; Kol. 1, 14—20. [4]) Röm. 10, 16 f. [5]) Warneck, Gesch. d. protest. Miss. 4. A. S. 20 f. [6]) „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten," in Lessings 4. Beitrag zuerst 1777.

das Sectenhafte hinüberspielende Beschränkung des Gesichtskreises hat dann der Orthodoxie die Herrschaft über die Geister aus der Hand gleiten lassen; sie mußte der Schwärmerei für die echte natürliche Religion der unverderbten Naturmenschen weichen. Zwar erwies sich diese Schwärmerei, wie liebenswürdig sie anmuten mochte, hinterher als verwirrender Wahn; zunächst aber war sie eine unwiderstehliche, weil berechtigte Kritik des Orthodoxismus in seiner Vernachlässigung der Missionsaufgabe und in seiner philiströsen Begrenzung der Verpflichtung auf die Pflege der ihm zuwachsenden einzelnen Christen. Was dieser kirchlichen Richtung widerfahren ist, dem wird ein ethisch begründeter Individualismus ebensowenig entgehen. Aus ihm schaut doch wieder der Aristokratismus heraus;[1]) und wenn ein solcher unter der Spitzmarke der Uebermenschheit sich dem Fiasco der atomistischen Betrachtung des Menschenlebens gegenüber sollte behaupten können, jedenfalls kann eine christliche Anschauung ihn in folgerechter Durchführung nicht ertragen; denn die Begründung einer religiösen Secte ist so gewiß nicht die rechte Deutung des Wortes von der kleinen Herde, als der Menschensohn er zweite Adam ist und drum jedem gehört, der das Bild Gottes an sich trägt.

Solche Erwägungen führen an die Schwelle des Verständnisses der Thatsache, daß Gott die Welt mit sich versöhnt hat, und nicht bloß und nicht zuerst jeden Glaubenden aller Zeiten mit sich versöhnt. Um dieses Verständnis ganz zu gewinnen, bedarf es indessen doch der Einsicht, worin denn sein versöhnendes Thun eigentlich bestanden hat. Und so wird es das Richtige sein, zunächst das Verhältnis der Versöhnung zur Sühne eingehender zu erörtern.

[1]) oben S. 30 N.; 1 S. 32 f.

Der Vollzug der Versöhnung.

Sühne, Opfer, Strafe, Vertretung.

Ist nur erst das Märchen von dem blutdürstenden Gotte der alten Dogmatik beseitigt, dann läßt sich unbefangener über die Anschauungen handeln, mit deren Hilfe die kirchliche Lehre versucht hat, sich die Bedeutung der Vorgänge in Christi Leben zu vollem Verständnisse zu bringen. Einer theologischen Fassung und Zusammenfassung wird man sich nie völlig entschlagen können, wenn es doch auf Verständigung ankommt. Für diesen Zweck dürfte das rücksichtslose Verlassen des gemeinsamen kirchlichen Bodens so ziemlich das Gegenteil von Förderung sein; nicht minder eine willkürliche Wahl einer einzelnen unter den biblischen Anschauungen je nach einer Zeitströmung oder individuellen Vorliebe. Gegenüber dem maßgebenden Gottesworte kann die Aufgabe der Theologie nicht in einer Auswahl nach einem Geschmacksurteile bestehen; sie ist vielmehr in wohl begründeter Umfassung und Zusammenfassung zu erkennen, weil eben solche am ehesten verbürgt, daß nichts Wichtiges verloren gehe. Die Zusammenfassung setzt zuerst einen Einheitspunkt voraus. Der ist im neuen Testamente zweifellos gegeben, denn wo das Thun Gottes in Christo gepredigt wird, da bildet der Ausgang und Grundzug die anlockende Zuwendung Gottes zu den Sündern, während sie sich, dem Tode verfallend, des Gegenteiles zu versehen haben. In der weiteren Auseinanderlegung waltet aber Mannigfaltigkeit; es werden Veranschaulichungen aus unsrem sonstigen Leben gebraucht. Ohne Anthropomorphismus können wir ja auch nicht von der Liebe reden, die Gott ist; denn sie wird an menschlicher Liebe

mindestens gemessen; was sie aber eigentlich sei, sagt jedenfalls der Vatername verläßlicher als die bloße Vocabel oder der leere Begriff des Altruismus. Gibt es nun religiöse Anthropomorphismen, die unter dem Walten der vorbereitenden Offenbarung erwachsen sind, so werden doch sie vor allem sich der Anwendung empfehlen; in ihnen ist jedenfalls eine gemeinsame Bildersprache geboten, die jeder bis an ihren Ursprung verfolgen und an ihm prüfen oder berichtigen mag. Vorbild indes ist mehr als veranschaulichendes Bild; die Uebereinstimmung kann ja bei ihm nicht bloß in einer Vergleichbarkeit bestehen, die an den Dingen auffällt, wenn man sie abgesehen von ihren wechselseitigen Beziehungen in der Wirklichkeit hinterher betrachtet. In Vorbildlichkeit ist etwas von Ursächlichem mitgedacht; irgendwie empfängt das Abbildende, sei es nun das Spätere oder das Frühere,[1]) von dem andern sein Gepräge. Diese Beziehung nimmt nun das neue Testament zwischen den beiden Bundesstiftungen an. Es ist also kein Grund vorhanden, gerade die alttestamentlichen Anschauungen für diese Verhandlung zurückzustellen und andre ausschließlich für die echt christlichen anzusehen. Anthropomorph ist z. B. die Anschauung einer Versöhnung nicht minder, wenn man dabei von der Sühne vollständig absieht,[2]) denn die Sühne ist kein minder persönliches Verfahren, um Streitigkeiten aus der Welt zu schaffen, als ein andres. Und nun darf Zusammenfassung hier nicht auf dem bequemen Wege des Aufstieges zum leersten Begriffe gesucht werden; so unentbehrlich uns diese Fassungsweise ist, so darf man doch nie vergessen, daß sie erst dann etwas für eine sachentsprechende Auffassung leistet, sobald der Weg auch wieder zur bestimmungsreichen Anschauung zurückgeführt hat. Und das muß im höchsten Maße gelten, wenn ein durchaus Einziges und in seiner Ganzheit Unvergleichliches aufzufassen ist; das aber ist die Gottesthat in Christo doch unbestritten. Erinnern wir uns nur, wie wir auch sonst verfahren! Was immer das Leben sei, jedenfalls faßt das Lebendige alle Daseinsbedingungen des Nichtlebendigen in sich zusammen und stellt sie mit begrenzter Uebermacht in seinen Dienst. Um es zu beschreiben und zu verstehen, faßt man seine Gleichartigkeit mit seinen Vorstufen in das Auge. Man kommt eine Strecke, ermißt die Ungenüge und greift zu weiteren Vergleichungen. Die Betrachtungsweisen der Dynamik,

---

[1]) Röm. 5, 14; davon kann natürlich nur die Rede sein, wo in dem Geschehen die Verwirklichung der vorangehenden Zwecksetzung gedacht wird. [2]) und z. B. 1. Kor. 7, 11 den maßgebenden Begriff findet.

Mechanik, Chemie lösen sich ab und keine reicht aus. Und wie nun, wenn die Betrachtung von dem Lebendigen zu der andersartigen Stufe des Bewußtseins und der Persönlichkeit fortschreitet, unter dem oft wiederholten: ignoramus, ignorabimus der Sinnenempirie? Vollends, wo die Beziehung der leibhaften Personenwelt zu der überweltlichen Person in das Gesichtsfeld tritt! Man muß sich im voraus sagen, daß hier jede einseitige und nur nach einem einzigen Gesichtspunkte gerichtete Anschauung ungenügend ausfallen muß. Und man darf mit Dank dazu greifen, wenn eine Fülle von Auffassungsweisen sich darbietet, um an ihnen sich zu ergänzen und der Gefahr verkümmernder Fassung vorzubeugen. Gewiß wird auch hier alle Beschreibung Stückwerk bleiben, die Aussage vielseitig und vielartig. Aber das für die Betrachtung sich brechende und farbig zerlegende Licht wirkt als einheitlicher Strahl Leben weckend, fördernd und zugleich verklärend.

Verwehrt die Sünde dem Menschen, sich seines Verhältnisses zu Gott zu trösten, so beseitigt Christus diese Hemmung. Wie hat sein Leben, zumal in seinem Ausgange, das vermocht? Nachdem diese Frage mit Rücksicht auf die verhängnisvolle Bedeutung der Sünde für die Stellung zu Gott, für unser religiöses Verhältnis, sich der Theologie gestellt hatte, ist darauf geantwortet worden: weil es eine Genugthuung für Gott war; weil darin die Strafe aller ertragen worden ist; weil es ein Opfer war. Die Antworten schließen einander nicht mit Notwendigkeit aus, obwohl das von bestimmten genaueren Fassungen derselben gelten mag. Die meiste Aussicht auf Schlichtung des Streites oder auf Beseitigung von Mißverständnissen bietet wohl das Unternehmen, sich nach der biblischen Antwort umzusehen.

Hebt man im Anschluß an Paulus den Begriff der Versöhnung heraus, so kommt ihm die Versöhnung aus dem Tode Christi, und zwar wie er als Blutsühne zu gelten hat. Man ist also auf die sühnenden Opfer des alten Bundes gewiesen. Die Sühne ist nun gewiß das von Gott selbst angewiesene Mittel, um den Sünden ihre störenden Folgen für das Verhältnis zu ihm zu benehmen; ihre Wirkung setzt voraus, daß man in dem Bundesverhältnisse zu Gott steht und dieses Mittel anwendet. Es ist indes nicht gleichgiltig, daß dieses Mittel eben ein Opfer ist, und worin dieses Opfer besteht. Opfer sind

in allen Religionen üblich; der Mensch bringt in ihnen Gotte dar, was er vermag oder mag. Die sachentsprechende Fassung unsres Verhältnisses zu Gott ist in dieser verbreiteten Sitte vielfach getrübt. Gegen solche Trübung erhebt schon das alte Testament in prophetischer Mahnung seine Stimme und schließt sie in der Grundauffassung der Sühne als einer Gabe Gottes an die Israeliten aus. So gewiß der Schöpfer überhaupt nichts bedarf und das Geschöpf nichts besitzt, das es nicht ihm verdankte, ebenso gewiß kann hier von keiner Darbringung die Rede sein, die man nicht schuldete, oder deren Möglichkeit und Inhalt man nicht eben von ihm hätte. Kann doch auch das Opfer nicht außerhalb der Umfassung des ersten und größesten Gebotes liegen, da dieses, kurz gesagt, Religion in ihrer tiefsten Fassung zur Pflicht macht. Was er ist und was er vermag, weiß der Israelit, Gotte zu verdanken und zu schulden. Deshalb kann von einer Darbringung an Gott nur die Rede sein, wenn Gott sie gebietet oder verstattet; und er thut das nicht, weil er dessen bedürfte, sondern lediglich dem Menschen zum Frommen. Um dieses Verhältnisses willen liegt das Entscheidende des Opfers in dem Gehorsam, und aller Gehorsam leistet mehr, als ein Opfer, welches nicht aus der Gesinnung eines umfassenden Gehorsams, nicht aus der Willigkeit zur Erfüllung des ersten Gebotes hervorgeht. Es kommt mithin nicht nur auf die sachliche Uebereinstimmung des Thuns mit der Forderung Gottes im einzelnen, vielmehr auf dessen umfassenden Antrieb in der auf Gott gerichteten Gesinnung an. Der gewöhnliche Sprachgebrauch hat sich ja unter uns gebildet, während gottesdienstliche Opfer im eigentlichen Sinne längst nicht mehr vorkommen. Er versteht unter Opfer soviel als einen freiwilligen Verzicht auf etwas, um ein Gut zu erlangen oder ein Uebel abzuwenden; auch in selbstloser Hingabe für andre oder andres. Dann liegt der Ton doch sehr auf dem Gegenstande der Hingabe. Dieser Zug fällt für das gottesdienstliche Opfer des alten Bundes fort, denn die Sühnopfer sind an sich und in allen ihren Zügen vorgeschriebene Pflichtleistung; die Dankopfer aber, denen schon die jüdische Theologie allein die Fortdauer für immer zusprach, sind ja nur der willige Ausdruck der befriedigend empfundenen Abhängigkeit von dem Geber aller Güter. Deshalb tritt an den Gegenständen des Opferns im alten Testamente neben der am Gesetze bemessenen gottesdienstlichen Angemessenheit (cultische Reinheit; natürliche Fehlerlosigkeit) nur eine Beschaffenheit hervor, daß sie dem Opfernden nahe zu gehören müssen, und, so zu

sagen, ein Stück von seinem Leben bilden; nur insofern findet sich eine Berührung mit jenem Sinne, demgemäß opfern soviel wie aufopfern ist. Jener Forderung wird es nun auch wohl entsprechen, wenn als das Wesentliche in den wichtigen Opfern die Blutdarbringung erscheint; denn das Blut kommt als Lebensträger in Betracht.[1]) Das ist dann das Besondre der Sühne. Vorerst ist der umfassendere Sinn des Opfers festzuhalten. Und da wird sich die Symbolik der Gottesdienstordnung mit der betreffenden prophetischen Paraklese daraufhin vereinigen, daß Gehorsam gegen den bekundeten Gotteswillen das Eigentliche des Opfers sei. Das ist aber die Hingabe des Willens an den Willen Gottes; Hingabe dessen, was den Kern des persönlichen Lebens ausmacht und unser Eigenstes ist, während doch jeder, der „Gott über alle Dinge fürchtet, liebt und ihm allein vertraut," bekennt: „Du hast mich an das Licht gebracht, ich bin ja nicht mein eigen." Durch diesen Opfersinn, dem die Religion Pflicht ist, wird alles Handeln, weil in tiefster Absicht Gottesdienst, darum Opfer. In der Willigkeit des Gehorsams ist es von Anfang bis zu Ende freiwillig, ohne doch über irgend etwas zu verfügen oder irgend etwas zu vollbringen, was zu thun man sich nicht schuldig erkennete.

Es bedarf dessen nicht, daß hier eine ausführliche Erörterung über den Opferzug in dem Wandel Jesu oder in seinem unscheidbaren „thätigen und leidenden Gehorsam" angefügt werde. Nicht umsonst hat Paulus der Christenheit die Bedeutung Christi für die Menschheit in den großen Gegensatz Ungehorsam und Gehorsam zusammengefaßt.[2]) Der entsprechende Grundzug in dem Lebensbilde Jesu ist in der Verkündigung nicht von diesem Apostel allein herausgehoben, und die evangelischen Schilderungen machen ihn bis zu Jesu letztem Odemzuge anschaulich; das ist ja der Inhalt seiner „sündlosen Vollkommenheit".[3]) Diese Thatsache aber, daß inmitten der von dem Ungehorsam wider Gott königlich beherrschten Menschheit[4]) sich ein Menschenwille findet, der handelnd und leidend nicht seinen, sondern Gottes Willen zur Geltung bringt, diese Thatsache kann nicht gleichgiltig dafür sein, wie sich das Verhältnis dieser Menschheit zu Gott gestaltet.

Das wäre auch dann der Fall, wenn dieser Mensch mit diesem Willen durchaus einsam bliebe. Dieser Thatbeweis, daß der Wille Gottes inmitten dieser Welt und Menschheit ausführbar sei, wäre

---

[1]) S. 312 f. 316 N. 5. [2]) Röm. 5, 19; Phil. 2, 8. [3]) S. 129 f. [4]) Röm. 5, 21.

zweifellos die Ueberführung der übrigen Menschen von ihrer Reife für das Gericht. Aber damit wäre auch die Vergeblichkeit des Ansichhaltens Gottes gegenüber der Sünde, mithin die Unzweckmäßigkeit seiner Langmut erwiesen. Zielt seine Mildigkeit bei den Menschen auf Sinnesänderung ab,[1]) so kann jene Thatsache von Gotteswegen nicht bloß da sein, um eine wirkungslose Gerichtsdarstellung und Ueberführung zu werden. Der eine Mensch ist ja der Israel zugesagte Messias, der andre Adam oder Menschheitsanfänger. Er ist zwar aus der Wurzel Isais erwachsen, der Menschensohn, aber geistlicher Weise durch Verheißung geboren, von Gott herausgesendet. Gott hat der Welt ihn, seinen einzigen, eigenen Sohn, gegeben.[2])

Und das führt auf das Opfer zurück und auf die Sühne. Die Christenheit hat auch das nicht überhört, wenn das neue Testament die von Gott dargebotene Sühne an den „leidenden Gehorsam“ Christi, an seine Passion bis an das Kreuz hinan, knüpft. Sühnopfer hat Gott als Mittel geordnet, damit die Bußfertigen sich der Vergebung ihrer vergebbaren Sünden getrösten können. Es tritt dort ein, wo der menschliche Wille Gott etwas schuldig geblieben ist. Der Bestand dieser Ordnung ist Erinnerung an die Schuld, die gehorsame Uebung ist Schuldbekenntnis;[3]) und das gilt nicht diesem oder jenem, sondern hier ist vornehmlich die Gesamtgemeine betroffen. In dieser Einrichtung ist offenbar ein Weg eingeschlagen, um der Sünde verknechteten Sündern ein Verhältnis zu Gott offen zu halten, ohne daß auf die Geltung seines Willens bei ihnen verzichtet wird. Der Weg beruht auf Gottes Willen; ist dieser sein Wille eine Willkür? Gibt er seine Gebote, um dann für deren ausbleibende Erfüllung ohne erkennbaren Grund etwas andres, den Menschen Leichteres und Bequemeres zu fordern? Gegen dieses Mißverständnis ergeht die in Jesu Predigt vollendete prophetische Paraklese. Sündenerkenntnis und -bekenntnis schließt die Anerkennung der unabschiebbaren Pflicht ein. Und eben deshalb kann diese Ordnung nur vorläufig sein, weil ihr die Macht fehlt, zugleich mit dieser Anerkennung auch die Fähigkeit zur Pflichterfüllung zu bieten. Der schuldbewußte und seines Willens nicht mächtige Mensch hat keine Aussicht, sich selbst opfern zu können. Ihm ist der einzige Weg zum Ziel aller Religion, zur Gemeinschaft mit Gott versperrt: die Erfüllung des ersten

---

[1]) Röm. 2, 4 f. „Wissensch.“ §§ 310. 329 f. [2]) S. 79. — Röm. 15, 12; 1, 3. — Gal. 4, 23. 29. 4. — Joh. 3, 16; Röm. 8, 31. [3]) Ebr. 10, 3.

Gebotes. Er kann nicht Gotte nahen, und das heißt: ein Priester sein. Jesus hat das erste Gebot und in und mit ihm alle Gebote erfüllt; er ist dem Willen seines Vaters gerecht geworden, sowohl wie er ihm seine allgemeine Menschenpflicht und seine besondre Berufspflicht vorhielt, als wie er ihm seinen Weg unter Leiden fügte; und dieses Dulden fällt mit seiner Berufspflicht zusammen. Jesus ist seinem Wesen nach Priester, weil er sich opfern konnte und geopfert hat, solange er atmete. Das gipfelt in seinem Leiden und Sterben. Das ist sein Opfer.

Wie aber gewinnt das Bedeutung für andre? Wenn er damit Gott gerecht geworden war, was hat er gethan, das er zu thun nicht schuldig war? Die Erinnerung an seine Sündlosigkeit oder Gottheit hilft hier nicht weiter. Die Nächstenliebe fordert auch von dem Sündlosen die Hingabe an seinen Beruf, und seine Gottheit könnte in diesem Zusammenhange nur klar machen, daß er nur ihm Selbstverständliches gethan hat. Von einem Anrechte Gott gegenüber, einem Anspruch, den er zu übertragen Vollmacht hätte, ist hier nicht mit Grund zu reden.[1]) Und was wäre mit dieser Uebertragung gewonnen, wenn nicht die Erfüllung der Weissagung des Jeremja vom neuen Bunde noch folgte und die Herzen zur Erfüllung des göttlichen Willens ausgerüstet würden? Wo aber ist der Übergang von jener Sühne zu dieser Schöpferthat zu erkennen?

Es ist begreiflich, wenn man statt einer Genugthuung an Gott vielmehr eine nachweisbare Wirkung auf die Sünder gefordert hat. Ihr Ziel kann ja nur darin liegen, daß sie willig und fähig werden, das erste Gebot zu erfüllen. Was hindert sie denn, Gott zu fürchten und zu lieben? Letzlich der Mangel an Vertrauen zu ihm und auf ihn, der Mangel an Glauben. Wenn sie glauben können, dann ist ihre Unfähigkeit behoben, so scheint es. Also die Sühne, jenes von Gott dargebotene Mittel, wird in der Offenbarung der Gesinnung Gottes gegen uns gegeben sein, die auch den schuldbewußten und darum Gott nichts Gutes zutrauenden Sünder zum Vertrauen auf Gott bewegt. Und das gerade ist in der Berufserfüllung des leidenden und sterbenden

[1]) Darin liegt das Widerbiblische bei Anselm, daß er statt des von Gott verordneten Opfers eine Gotte nicht geschuldete Leistung an Gott schiebt.

Messias gegeben. Dürfen die Leiden, nachdem sie in Jesu Erlebnis zum Offenbarungsmittel göttlicher Liebe geworden sind, überhaupt nicht mehr einen Verdacht auf göttliches Mißwollen erwecken, und hat der von Gott unscheidbare Sündlose aus seiner Sünderliebe heraus sterben wollen und dürfen, dann ist jeder Grund zum Mißtrauen behoben und das Herz kann sich der Liebe öffnen, welche aus der erfahrenen Liebe unausbleiblich zu der sich bethätigenden Liebe führt, aus dem Kindschaftsgeiste zu dankbarer Vater- und Bruderliebe. Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes.

So erwiese die Sühne sich als Mittel, unser Verhalten zu Gott und damit natürlich auch unser Verhältnis zu Gott zu wandeln. Oder vielleicht richtiger gesagt, die (alttestamentliche) Sühne, welche dessen nicht fähig war, ist durch ein wirksameres (neutestamentliches) Mittel, nämlich die Volloffenbarung der göttlichen Liebe, ersetzt. Was hat doch so viele denkende Christen bewogen, sich mit dieser einfachen Fassung der Dinge nicht zu begnügen, statt dessen vielmehr „mancherlei Künste und Umwege“ zu suchen? Biblisch ist jener Gedankengang doch gewiß!

Vielleicht kann man zunächst antworten, diese ablehnende Haltung stamme daher, weil dieser Gedankengang eben nur die andre Einseitigkeit neben der älteren Lehre bildet. Die Genugthuungslehre weiß nur von einer Wirkung des Vorganges auf Gott und scheidet die Wirkung auf die Sünder von diesem Haupt- und Mittelstücke der Heilsökonomie ab. Die andre Lehre weiß nur von einer Wirkung auf die einzelnen Gemüter, ohne doch zeigen zu können, daß jenes Haupt- und Mittelstück selbst auf sie wirkt. Tritt doch immer das deutende Wort dazwischen, und also wirkt eigentlich nur die Kunde von der Liebesgesinnung Gottes — wie hoch man dabei auch die erziehliche Bedeutung der Veranschaulichung in Jesu Glaube und Liebe schätzen möge.

Das führt indes noch tiefer. Ist mit dieser Veranschaulichung in der That für den Sünder genug vorhanden, so daß sein Mißtrauen sich in Vertrauen wandlen mag? Dabei ist freilich zu betonen, daß allerdings ein solcher Umschwung ausreichend zu begründen ist, und nicht nur eine Stärkung bereits vorhandenen, nur schwachen Vertrauens. Ferner auch dieses, daß jenes Mißtrauen seine eigentliche Wurzel im Schuldbewußtsein habe und nicht etwa in Theodiceezweifeln oder abstracten Gottheitsbegriffen. Handelt es sich doch um die Entstehung

eines Glaubens, den Paulus für etwas ganz Neues ansah, obwohl er ihn doch als Abrahamsglauben bezeichnen konnte.[1]) Die Frage bleibt also, ob eine göttliche Behebung irriger Meinungen, ob eine göttliche Erklärung ausreiche, um das Vertrauen in uns zu pflanzen. Eine bloße Erklärung bleibt ja in solchem Zusammenhange jener Vorgang, mag sie noch so dramatisch in ihm oder dem ganzen Leben Christi dargestellt sein. Sie ist, das „Gleichnis" vom verlorenen Sohne, nur sehr farbenreich ausgemalt. Warum hat diese uns so tief ergreifende schlichte Dichtung vor den Ereignissen auf Golgatha und Oelberg die Jünger und die andern Juden nicht zum Glauben gebracht?

Es hängt nämlich sehr genau zusammen, wenn man meint sich mit dieser Belehrung über den vergebenden Sinn Gottes begnügen zu können und zugleich weiter keine Auskunft darüber bietet, was es denn um das Verhältnis der einzelnen zu dem geschichtlichen Ereignisse der Passionswoche und zu der geschichtlichen Person Jesu sei. Während man sich bei der Ablehnung der kirchlichen Lehre auf den Begriff der Versöhnung bei Paulus stützt, herrscht völliges Schweigen darüber, was er wohl unter der Versöhnung der Welt verstanden habe. Dieses Schweigen verdeckt jene Unklarheit über die Art, wie das Erlebnis Jesu das Vertrauen auf die Gnade oder die fides specialis begründe. Hier trifft die Erörterung auf den Punkt, an welchem man sich für oder wider den „Abälardischen Typus" zu entscheiden hat.[2]) Dieser Bedeutung der Entscheidung entspricht es, daß die gefundene Frage die gesamte weitere Erörterung beherrscht und ihre ausreichende Beantwortung erst restlos finden wird, wenn auch weiter entwickelt ist, was die vorgetragene Fassung der Thatsache für die Heilsgewißheit jedes einzelnen Christen bedeutet. Zunächst muß die Erörterung der Sühne wieder aufgenommen werden.

Der Genugthuungslehre ist zuvörderst entgegenzuhalten, daß sie wohl aus tiefem Ernste christlicher Gesinnung stamme, doch ohne sich an die heilige Schrift anzuschließen, während hier doch das eigentliche Mysterium unsres Glaubens vorliegt, die Mitte der ohne seine Offenbarung unausspürbaren Wege und Gerichte Gottes. Das meint die

[1]) Gal. 3, 22—25 vgl. V. 6—9. [2]) S. 32. 35 f.

spätere kirchliche Lehre zu bessern, indem sie die Gotte genugthuende Leistung durch ein stellvertretendes Dulden ersetzt. Damit rückt die Anschauung der Vertretung mehr in den Mittelpunkt, zugleich aber muß der Wert des Duldens für das Ergebnis zur Einsicht gebracht werden; eben dazu dient die Schätzung des Leidens als Strafe. Und gewiß entspricht die Heraushebung des Leidens zum Tode dem Zeugnisse der Schrift; darüber ist kaum Streit.[1]) Dagegen kann man ernstliche Bedenken gegen die ausschließende Betonung des Todeswiderfahrnisses hegen, und auch wider die Berechtigung derjenigen Anschauung ist heftiger Widerspruch laut geworden, nach der man den Lebensausgang Jesu als Strafe anzusehen habe.

Haben die voranstehenden Aufsätze irgendwie den Sinn der Apostel und Evangelisten getroffen, dann kann von einer Lostrennung des Lebensausganges von dem vorangehenden Leben nicht die Rede sein, und ebensowenig von einer völlig verschiedenen Wertung des leidenden und des thätigen Gehorsams. Jenes Leiden zum Tode hat seine Bedeutung nur, weil es diese Person mit der besonderen Beschaffenheit und dem einzigartigen Berufe trifft. Daß Jesus so stirbt, ist nur der entsprechende Abschluß seines bisherigen Seins, Wandelns und Erlebens. Sehr berechtigt ist die Behauptung, sein Sterben sei eben nur Opfer, weil es williges, ja auch unerzwungenes ist; das will sagen, es sei eben Opfer, sofern es unter den thätigen Gehorsam fällt und sogar nur die letzte Ausführung des Doppelgebotes ist. Ebensowohl aber läßt sich anderseits seine gesamte Prophetenarbeit mit ihrem Grundzuge des Verzichtes und in ihrer Unterwerfung unter die Versuchung auch als Ausübung leidenden Gehorsams ansehen.[2]) Und wenn hier doch festzustellen ist, was an Christo den Sündern die Heilsgewißheit begründe, so wäre es eine willkürliche Auswahl aus den neutestamentlichen Zeugnissen, dafür einzig und allein die Thatsache seines Todes zu nennen. Die Scheidung seines Todes von seiner Auferstehung widerspricht dem zusammenstimmenden Zeugnisse des neuen Testamentes. Es erkennt die Bürgschaft für den Heilsglauben in ihm selbst, in seiner Person; dabei ist dann an die in ihrer Erhöhung wirksame Person, an den Herrn im Gottesreiche gedacht. Ja, so gefaßt, wird der Auferstandene die Sühne für der ganzen Welt Sünden genannt;[3]) und dieses gelegentlich

[1]) Vgl. die obigen Ausführungen über den Abschnitt, welchen die Verklärung auf dem Berge, der messianische Einzug und Gethsemane bezeichnen, S. 225 f. 178 f.
[2]) S. 151 f. [3]) 1. Joh. 2, 1.

fallende Wort sagt nur recht bestimmt aus, was in mannigfachen Wendungen über die bleibende Bedeutung des lebendigen Heilandes für den Zugang aller Sünder zu Gott zum Ausdrucke gelangt. Im Blicke hierauf muß man der mittelalterlichen Lehre von dem meritum capitis eine Ueberlegenheit im Vergleiche mit einseitigen, angeblich genauen biblisch-theologischen Fassungen des neutestamentlichen Zeugnisses vom Tode Christi zusprechen, denn es kommt in der Anschauung von der Mitteilung des Erwerbes von seiten Christi, des Hauptes, an die Kirche, seinen Leib und dessen Glieder, die Bedeutung des lebendigen andern Adam zur Geltung. Mit dieser Erkenntnis, daß Jesus Christus in Person die Sühne und mithin, in altkirchlicher Sprache geredet, sein Verdienst sei, ist denn jeder rein sachlichen Fassung und Schätzung dessen, was er gethan und erlebt hat, der Abschied gegeben.

Freilich böge die Darlegung nicht minder weit von der biblisch vorgezeichneten Linie ab, sähe sie Tod und Kreuz Jesu lediglich als einen Zug seiner Lebensführung an, wie andre einzelne Züge auch. Nach dem neuen Testamente hat Jesus gelebt, um am Kreuze zu sterben. Das bildet nun mit dem bisher Ausgeführten keinen Widerspruch. Denn das erreichte Ziel ist in lebendigem Zusammenhange die reife Frucht der zu ihm führenden Entwickelung; darum ist ja oben Jesu Lebensausgang im Lichte seines Lebens betrachtet. Aber jener Satz ist doch auch nur dann biblisch, wenn dieses Sterben zugleich als erste Hälfte des Ostererlebnisses erkannt wird. Und demgemäß hat das Kreuz seine volle Bedeutung erst in dem auferstandenen Gekreuzigten.[1]) Was er uns war, ist und bleibt, das ist er voll und ganz durch diesen besonderen Tod in seiner Auferstehung geworden. So bleibt nur auszumachen, was enthalten die Wörtlein: „dieser Tod"?

Gewiß kann dem Tode eine solche Bedeutung für den Heiland nur zukommen, wenn er das wichtigste Stück seiner Berufsleistung ist; wenn er in diesem Sterben seine Aufgabe für die Menschheit löst. Das ist es doch, was das immer wiederkehrende „für uns, um unsertwillen" meint; und das faßt die kirchliche Sprache in den Ausdruck Vertretung, Stellvertretung. Worin vertritt er uns? Durch Sühne, also als Priester, antwortet das neue Testament, und gewiß in seiner Erhöhung.

[1]) S. 37. 168. 184 f. 201 f. 220. 234 f. 242 f. 253 f. 284. 288 f. 311 f.

Wenn es indes nur der Gekreuzigte, nur das geschlachtete Lamm, nur der Eine für alle Gestorbene sein kann, der uns vertritt, „so muß der Priester haben, was er darbrachte“, so macht eben die Dahingabe zum Opfer ihn zum bleibenden Vertreter, zum Priester.[1]) Wiederum also: was ist dieser Tod?

Unsre Kirche hat geantwortet: die Strafe für unsre Sünde. Gegen eine ebenso gewandte wie zähe Anfechtung dieses Glaubenssatzes hat sie sich kaum minder zäh gewehrt und den Begriff noch festgehalten, auch wenn er bis zu dem eines Strafexempels abgeschwächt wurde, und zwar eines solchen Exempels, welches bloße Darstellung sei, ohne jeden Inhalt der eigentlichen Sache. So wenig diese Wendung der Lehrform dem Ernst ihres ursprünglichen Entwurfes entspricht, so ist sie doch wohl zu beachten; denn der sich erhaltende Rest deutet auf den Punkt hin, um dessen willen die Anschauung sich empfohlen hat. Das Strafexempel ist auf die Anerkennung der Ordnung bei den Unterworfenen berechnet. Neuerdings sieht man oft diesen Hader der protestantischen Orthodoxie als res iudicata an. Und die Sache wäre freilich entschieden, wenn diese Lehrweise ebenso unbiblisch wäre, als die von der Genugthuung in ihrer ursprünglichen Fassung. Der Beweis, daß dem so sei, erscheint sehr leicht. Im alten Testamente gilt: entweder Sühne oder Strafe; also: wo Sühne, da keine Strafe. Wendet das neue Testament den Begriff der Sühne auf Christi Tod an, so schließt es damit den Begriff der Strafe für diese Anwendung aus. Auch begegnet das Wort Strafe dort in dieser Beziehung nicht. Kommt es auf die etwa anzuwendenden griechischen Vocabeln an, so ist das zuzugeben. Es bliebe aber doch zu fragen, ob sich der Begriff der Strafe, nicht diensam erweise, um kurz zu bezeichnen, was das neue Testament von diesem Tode aussagt. Was aber die Benützung alttestamentlicher Anschauungen angeht, wie Sühne und Strafe, so ist man doch sonst nicht so bereit, dem neuen Testament ein genaues zeitgeschichtliches Verständnis des alten beizumessen; mithin wird man jedenfalls erst nachsehen müssen, wie weit es sich seiner Quelle in der Anwendung der Ausdrücke unbedingt anschließe. Sühne und Strafe, beide sind Mittel von Gott geordnet, um die Bundesordnung der Sünde gegenüber in Geltung zu halten. So wäre es an sich nicht undenkbar, daß der Vollzug der Strafe die Sühne entbehrlich machte, wie bisher die Sühne die Strafe

---

[1]) S. 310

erläßlich gemacht hat; es wäre nämlich dann verständlich, wenn durch jenen Strafvollzug das Bundesverhältnis nicht aufgehoben würde. Und das ist so in der Vorstellung von einer stellvertretenden Strafduldung. Diese Vorstellung wird man dem alten Testament umsonst streitig machen.[1]) Und die Abneigung gegen sie ist nur deshalb allgemein, weil man ihre Voraussetzung ganz vergessen hat; sie liegt in einem persönlichen, auch vor Gott geltenden Zusammenhange zwischen Vertreter und Vertretenen. Die im 18. Jahrhundert wurzelnde Denkweise will nur von willkürlich bestellten Vertretern wissen und kommt dabei zu der Brutalität, der an Persönlichkeit ebenso selbständigen und wertvollen Minderzahl die willkürlich erkorene Vertretung der Mehrzahl aufzuzwingen; so erweist der Atomismus der Personenwelt sich in der Welt der Thatsachen in unabwendbarem Widerspruche mit sich selbst; er würdigt die Person zum Zähler (Wähler) herab und setzt die Mechanik der Zählung an die Stelle des lebensvollen gegliederten Ganzen. Aber es gibt in der Menschheit allzeit gewachsene, das will sagen: geborene, von Gott gegebene, und auch persönlich gewordene, durch ihre Lebensarbeit dazu gebildete Vertreter mit Pflicht und Recht zur Vertretung in sehr verschiedenen Beziehungen. Das göttliche Heilswerk setzt in allen Beziehungen die göttliche Grundordnung der Personenwelt, welche durch Sündenwillkür und Sündenknechtschaft verwirrt ist, wieder in Wirkung. Das einzusehen, ist eine wichtige Seite an seinem Verständnisse. Hat es nun je gewachsenes und erworbenes Recht, wie gleichermaßen Pflicht zur Vertretung gegeben, so hat es im umfassendsten Maße Jesu für das Verhältnis der Menschheit zu Gott geeignet. Das liegt ja in seiner Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ und in dem Anspruch auf die Messianität; das wird auch von keiner Theologie geleugnet, die ihm noch die Mittlerstellung zuerkennt. Vergessen wir indessen nicht, daß auch an diesem Punkte das Heilswerk die Schöpferordnung in Wirksamkeit setzt. Gehorsam der geschichtlichen Berufung zum Messiasdienste, zur Begründung wirksamer Religion für die Menschheit, voll und ganz in ihre religiöse Lage hineingelebt, hat Jesus sich nichts vorbehalten; allein diese geschichtlich-sittliche Stellung ergäbe doch nur den einzelnen religiösen Mustermenschen mit einer Nachwirkung in der Gestalt einer positiven Religion. Die Bibel sieht

[1]) Für ihre Verwendung im neuen Testament ist es klärlich durchaus unwichtig, ob sie früh und häufig in dem alttestamentlichen Schrifttume vorkomme. Es verhält sich damit dann genau wie mit der „messianischen Idee“.

in ihm mehr. Sie erkennt in ihm die wirksame persönliche Zusammenfassung der Menschheit, die Neubegründung ihrer Einheit und hat die Zuversicht dazu, weil sie aus seiner Herrnstellung seine Einheit mit dem Mittler der Schöpfung erkennt.[1]) Es geht hier alles nach der Ordnung der Menschenwelt zu. In ihr aber gilt und wirkt nichts, was nicht geschichtlich vermittelt ist und sich weiter geschichtlich vermittelt, und niemand, der die ihm zugewiesene Stellung sich nicht persönlich (sittlich) erworben hat. Aber er selbst, das wichtigste Rüstzeug Gottes, ist auch Gottes Gabe an die Menschheit, und an der von Gott gegebenen Voraussetzung bemißt sich die Wirkung nach Umfang und Art. Geht die Nachwirkung Christi nicht in die geschichtliche Nachwirkung auf, ist sein Geist nicht das Ergebnis von Predigt und Gemeindeleben, sondern ihr Urheber, dann schließt der Glaube der Seinen mit gutem Grunde darauf, daß er nicht ein höchst begabtes menschliches Individuum, sondern der war, in welchem das Wort bei Gott, das Gott ist, Fleisch geworden ist. Nicht um seiner Leistung eine Zugabe unendlichen Wertes in der göttlichen Arithmetik einzutragen, gehört seine Gottheit in das Verständnis seines Sühntodes; wohl aber um ahnend zu verstehen, wie sein sittlich-berufsmäßiges Handeln von dem Bewußtsein getragen und geleitet sein konnte, für die Menschheit und in ihr für jeden einzelnen zu handeln. Jesu Universalismus ist nicht nur thatsächlich durch seinen handelnden Individualismus vermittelt; er schließt auch den majestätischen Anspruch in sich, sich fort und fort bis heute und bis an das Ende der Tage individualistisch zu vermitteln und so sich auch zu vollenden. Wenn Jesu Universalismus sich in seinen Fleischestagen in seinem Individualismus ausprägte, und wenn sein universalistischer Apostel die Liebe des sterbenden andern Adam sich individuell persönlich zurechnet, so ist beides möglich, weil in ihm Gott lebt, dem Einzelnes und Gesamtes in der Auffassung nicht auseinanderfallen; weil in ihm der lebt und liebt, ohne den nicht eines geworden ist, was wurde.[2]) Geschichtliche Umwälzungen sind ihm nicht genug für seine Nach- und Fortwirkung; niemand wird ihm ein Schaf aus seiner Hand reißen. 'In dem sie alle geschaffen sind, dem gehören sie alle und der kennt sie alle.[3]) Und ist er gekommen, ihnen zu dienen, so ist er ihr gewachsener und gewordener Vertreter mit einem Recht und einem Vermögen, wie es

---

[1]) S. 329. [2]) S. 92 f. — „D. lebend. Gott" 2. A. S. 60 f. — Joh. 1, 3; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16 f. [3]) Joh. 10, 26 f.; 11, 51. 52; 1, 9—12.

sonst nie sein konnte und kann. Er ist nicht der Einsame in der Geschichte, aber der Einzige in der Menschheit und für sie.

Was zu diesen Gedanken führt, das ist nicht Metaphysik, auch nicht Theosophie, sondern biblisches Zeugnis von Christo und biblische Erkenntnis des Menschenwesens. Wenn eine Theologie sich ihnen gegenüber willkürlich Enthaltung auflegt, um das Christentum innerhalb der Schranken einer empirischen Psychologie und Geschichtsphilosophie (denn ohne die geht es doch nicht ab) zu begreifen, so wird sie es mit sich selbst auszumachen haben, daß sie im apostolischen und kirchlichen Dogma auf unlösbare Probleme stößt. Wird aber dem Glauben zugemutet, aus Enthaltsamkeit gegen angebliche biblische Metaphysik im Fragmentarischen und Irrationalen zu schwelgen, Fragen ohne Aussicht auf Antworten zu stellen und Behauptungen ohne Möglichkeit ihrer Begründung zu beteuern, dann wird die Ueberspannung der Anforderung ihm nur die Wahl zwischen Skepsis und Enthusiasmus lassen, oder jenes Durcheinander von beiden in einem sentimentalen Subjectivismus, das die religiöse Statistik vielfach aufzuweisen in der Lage war und ist.

Darf Jesus in vollerem Sinn unser aller Vertreter heißen, als der Mittler des alten Bundes oder ein prophetischer Gottesknecht für sein Volk, so darf auch sein Lebensausgang darauf angesehen werden, daß er nicht bloß ein geschichtlich besonderer sei, auch nicht nur ein typischer, vielmehr Anteilnahme an unsrem Lose in seinem wesentlichen Grundzuge und von allgemeiner Bedeutung. Meldet sich nun die unterbrochene Verhandlung über den Begriff der Strafe wieder, so wird die nächste Frage sein, ob die Schrift ihn auf den Tod überhaupt anwende. Gewiß gilt das nun von dem letzten Gericht und seinem Ergebnisse, welches man als ewige Höllenstrafen zu bezeichnen pflegt. Und eben daran hat ja auch die Orthodoxie bei dem stellvertretenden Strafleiden gedacht. Zunächst ist also festzulegen, daß Tod hier nicht in dem Sinne von Ableben oder Abschluß irdisch-sinnlichen Daseins gemeint sei. Stünde hinter ihm nicht Scheol oder Gehenna, so würde das Sterben nicht als Uebel angesehen werden. Die Frommen, die sich ausgelebt haben, sterben lebenssatt, und Henoch wie Elia, wohl auch Mose erfahren das Ableben nicht als Uebel. So wäre Jesu Erhöhung vom Tabor gewesen, wenn er nur seinen individuellen Weg als Zeuge Gottes zu

vollenden hatte.[1]) Aber Sterben ist ein Uebel, weil es den Israeliten aus der Gemeinschaft des Bundesvolkes herauslöst und von der Wohnung Jehovahs in dessen Mitte trennt. Die Vereinzelung jedes Sterbenden scheidet ihn von dieser Menschenwelt und mit ihr von dem Wirkungsfelde der zuvorkommenden Gottesgnade und seines Heilswerkes. Sterben überführt ohne mögliche weitere Täuschung durch die unbegreifliche Willkür seines Eintretens von menschlicher Endlichkeit und Ohnmacht, wiefern sich der einzelne nicht als Glied eines Ganzen mit verbürgtem Ziele zu erfassen vermag.[2]) Und nun wird dieses letzte und höchste der Uebel mit der Sünde in ursächlichem Zusammenhange erkannt. Und nun ist es weiterhin nicht an dem, daß Jesus dieser Vorstellung des Uebels die Geltung genommen habe. Nur jene richterische Auseinanderrechnung der Maße von Uebel und Sünde, in welcher man eines andern Knecht zu richten unternimmt, jene kurzsichtige moralistische Aufhebung der Solidarität, bei der man in die Geheimnisse göttlicher Führung und Erziehung einzudringen unternimmt, hat er abgewiesen, und gelehrt, daß von Gottes wegen auch diese unbegreiflichen Fügungen als Mittel in die Erweisung seiner Herrlichkeit einbegriffen seien.[3]) Für das Kind hört die Strafe auf, bloßes Uebel zu sein und wird Kennzeichen väterlicher Zuwendung; aber erst muß man als Kind angenommen sein. Der Eintritt in die Kindschaft gibt auch dem Uebel einen neuen Wert, ohne es seiner Beschaffenheit als Uebel zu entkleiden.[4]) Und das ist es auch um den Tod des Gotteskindes. Eine idealistische Umstellung des Sehwinkels ändert doch die Thatsachen nicht, und es ist eine verwirrende Verkehrung, wenn man die Stellung eines in Christo Versöhnten zu Uebel und Tod der Beurteilung dieser peinlichen Thatsachen an sich zu grunde legt. Dann wäre es freilich an diesem Punkt ausgemacht, daß Jesu Lebensausgang uns nur anders über die unwandelbaren Verhältnisse denken gelehrt hat. Diese idealistische Erlösung hätte er in derselben ernsten Weise wie Sokrates und auf demselben bequemen Wege wie Stoiker und Epikureer und dann auch mit demselben Erfolge, wie diese alle, erstreben können. Dagegen die Triumphlieder, deren Grundaccord 1. Kor. 15, 54—57 angestimmt ist, bezeugen eine Wandlung der Sachlage durch Jesu Lebensausgang, und

---

[1]) S. 199. [2]) „Wissensch." § 326. S. 283. § 332. [3]) Luk. 13, 1—5; Joh. 9 vgl. 11, 4. [4]) Ebr. 12, 3—11.

in dieser Sachlage bildet den Grundzug der wesentliche Zusammenhang zwischen Tod und Sünde.

Um den Tod als Folge der Sünde, als ihr Ergebnis, mit dem sie ihren Söldner ablöhnt, als Vollzug des Verdammungsurteiles über die ihr Hingegebenen handelt es sich also hier.[1]) Das ist der Tod. Leben ist für uns Menschen nach der Bibel Gemeinschaft mit Gott, sei es nur Anteil an seinem Walten in der Welt Gottes, in seiner Menschheit, in seinem Volke oder seiner Gemeinde, oder sei es wesenhafte Gemeinschaft in Glauben und Gebet und in dem Besitze seines uns einwohnenden Geistes. So ist Tod in seiner wesentlichen Bedeutung für uns nach allen seinen Stufen und Gestalten Herauslösung aus solcher uns zuvor- und entgegenkommenden Darbietung des lebendigen Gottes zur Gemeinschaft.[2]) Dann versteht man, weshalb er Strafe genannt wird. Denn Strafe nennt man ein Verfahren zur Behauptung einer Ordnung im Leben der Personen. Wo man sich solcher Ordnung widersetzt, da setzt sie, um sich geltend zu machen, dafür eine schädigende und deshalb empfindliche Folge für ihren Bruch fest und durch. Das gilt selbstverständlich ganz allgemein für die verschiedenen Kreise des gemeinschaftlichen Lebens, und die Schädigung betrifft auch in verschiedenem Maße die gemeinschaftlichen Güter, welche der Widersetzliche beeinträchtigt, während er sie doch durch die Gemeinschaft genießt. So gibt es Strafen an Eigentum, an Vollmacht gemeinschaftlicher Bethätigung oder an Freiheit, an dem Mittel des Gemeinschaftlebens, selbst an dem Leibesleben als dem Mittel für die Gemeinschaftlichkeit. Es wird nicht schwer sein, von hier aus die vergleichenden Linien zu dem Sterben zu ziehen, wie es sich oben für die religiöse Betrachtung darstellte. Einen andern Zug gewinnt der Tod nur für die, welche an den Auferstandenen glauben, und nur soweit die Tragweite ihres Glaubens reicht; für sie wird er zu einem Fortschritt in dem Laufe eines nicht mehr zu unterbrechenden Lebens, ohne darum auch für sie dem Sterben den Zug des Uebels durchaus zu nehmen.[3])

War Jesu Tod unser Tod, der Tod, wie Sünder ihn sterben, und ist er unsres Menschenwesens teilhaft geworden eben auch dazu, um diesen Tod zu sterben und ihn für die Seinigen umzuwandeln,[4]) dann

---

[1]) Röm. 6, 23; 5, 16. 18; 7, 5; 2. Kor. 3, 6. 9. [2]) Vgl. die Entwickelung der Hoffnung auf die Auferstehung mit ihrem Abschlusse Luk. 20, 37 f.; Hofmann, Schriftbew. 2. A. 1, S. 487 f. [3]) Joh. 11, 25 f.; 3, 18; 1. Joh. 3, 14—16; 4, 7—10. — 2. Kor. 1, 8 f.; Phil. 2, 27 f.; 2. Kor. 5, 1 f. [4]) Ebr. 2, 9—18.

wird hiernach wohl die Anwendung des Gesichtspunktes der Strafe berechtigt erscheinen. Allein — kann er den Tod gestorben sein, den wir Sünder sterben? „Du bist ja nicht ein Sünder, wie wir und unsre Kinder," singt die Gemeinde, und darum auch: „wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!" Man wendet ein: zur Strafe gehört das Bewußtsein um die Zusammenordnung von Handlung und Folge. Soll unter diesem Bewußtsein verstanden sein, daß ein der Strafe Unterworfener die Berechtigung der ihn treffenden Strafe anerkennen müsse, so ist das ein den Thatsachen widersprechender Subjectivismus. Die Thatsache der Folge besteht, auch ohne solches Zugeständnis; selbst wenn das doch zumeist vorhandene Wissen um die Absicht der Zusammenordnung von Uebertretung und ihrer Folge fehlen sollte. Der Einwand versteht sich dagegen, wenn die Begriffe von dem Gebiete des Rechtslebens auf das Sittliche hinübergetragen werden. Stellt man hier den einzelnen Menschen allein dem Sittengesetze gegenüber, dann wird man freilich als Vollzieher der Straffolge nur das Gewissen ansehen können; jedoch nur so lange, als man von dem Zusammenhange des fortgehenden sittlichen Lebens ab- und lediglich auf die Beziehung der einzelnen Handlung zum Sittengesetze hinsieht. Vollends, wenn das Sittengesetz als Ordnung des Gemeinschaftslebens und als göttliche Ordnung für die Welt der Sittlichkeit erkannt wird. Dann gibt es Folgen der Handlung, welche die Wirkung haben, das Gewissen zu wecken. Und dieses Gewissen bringt dem Uebertreter zwar den Thatbestand seines Selbstwiderspruches und seiner Selbstentwertung erst zu Bewußtsein; aber vorhanden ist der Thatbestand auch ohnedies, und es ist ganz vergeblich, sich die Uebertretung als folgenlose Einzelheit im eignen Leben vorzustellen. Schuld ist in der That nicht bloß Schuldbewußtsein. Andernfalls muß die Ethik dem Determinismus weichen, wenn er zeigt, daß dieses Bewußtsein nur ein Phänomen sei; die klare Einsicht nehme ihm seine Macht, indem sie es als Durchgangspunkt der Selbsterkenntnis aufzeigt, der zwar psychologisch notwendig, aber auch nicht mehr sei, als eine zu überwindende Bewußtseinsstufe. Dem gegenüber ist allerorten in der Menschheit die Ueberzeugung aus der Erfahrung heraus bekundet worden, das letzte Wort behalte doch der Prophet der Sachlage, nämlich das die Schuld bezeugende Bewußtsein. Die gewissenswidrige Dialektik erweist umsonst die bloße Subjectivität der sittlichen Schuld und ihrer Strafe.

Sei dem so; aber eben jener vom Gewissen zu bezeugende That-

bestand fehlte bei Jesu. Kann man bei ihm von einem Gewissen reden, so mußte es das einzige ganz „gute“ unter denen aller Menschen sein; es mußte ihm Schuldlosigkeit bezeugen und mithin seinem Sterben für ihn die Bedeutung von Strafe jedenfalls nehmen. Möchte es für uns andre eine symbolische Darstellung unsres verschuldeten Elends sein; für Jesum selbst konnte es das Wesentliche nicht haben, den inneren Zug, durch den das Sterben Strafe ist. Freilich ist das ganz gewiß ausgeschlossen, solange man sich Jesum „für sich“ sterbend denkt. War dieses Sterben nur der mit der Endlichkeit irdischen Daseins unausweichlich gesetzte Ausgang seines individualen Lebens, so konnte es nur die Ausgestaltung der Stimmung sein, in der Jesus seine Jünger auffordert, um seinetwillen sich der bevorstehenden Trennung zu freuen.[1]) Trägt das überlieferte Bild seines Scheidens die Spuren dieser Stimmung? Man findet nirgend eine Spur davon bis an die eigentliche Schwelle des Ablebens heran.[2]) Man muß sich doch fragen, warum nicht? Er hat sein Sterben .ie als das selbstverständliche Ableben, sondern einesteils als ein solches gezeichnet, das in besonderer Art den Stempel des Uebels an sich tragen müsse, andernteils nicht als ein Sterben „für sich“, sondern „für andre, viele“. Sind auch sonst Menschen für andre gestorben, so liegt dann vor Augen, um welchen Einsatz sie das Sterben, das ihnen als ein Sterben für sich schon überhaupt gewiß war, zu einem bestimmten Zeitpunkte wählten. Jesus unterliegt nicht dem allgemeinen Verhängnisse, sondern dem unvergleichlichen Muß seines einzigartigen Berufes; er braucht „für sich“ nicht zu sterben, wie Sünder sterben, vollends nicht in der Gestalt des Todes, welche ihn sowohl äußerlich, wie innerlich als das gesteigerte Uebel ausprägt. Und er hat innerhalb des irdischen Gesichtskreises mit seinem Sterben nichts erworben, das dieses Preises wert wäre. Er sollte nach dem Rate des Führers unter seinen Feinden für die Erhaltung seines Volkes sterben, und dieses Volk hat sich an ihm sein zeitliches Gericht verdient. Die Jünger haben sich an seinem Tode geärgert und sind durch ihn in Verzagen gestürzt. Und er hat das alles voraus gewußt und von seinem Sterben nichts andres erwartet, sondern seine nachträglichen Erfolge an seine Auferstehung geknüpft. Und trotzdem stirbt er nicht nur für sich, um für viele zu leben; lebt

---

[1]) Joh. 14, 28; dagegen 12, 27; 18, 11. [2]) Auch das Paradies Luk. 23, 43 ist nicht „beim Vater“.

er nicht nur nach gelöster Aufgabe ab, um erhöht weiter zu wirken, sondern er stirbt für viele, und stirbt diesen Tod, dessen Gestalt geweissagt ist und vor dessen Schrecken selbst er bebt. Er stirbt für die vielen, um die Sühne zu sein, also in Beziehung auf die Sünden und deren Folgen. Er stirbt für andre um ihres Verhältnisses zu Gott willen, das heißt aber, um ihrer Verfallenheit an den Tod willen. Insoweit hat er es in seinem Tode eben mit dem Sterben zu thun, wie Sünder sterben. Hat er etwa nur vormachen wollen, wie man sterben solle? Nun, wenn er allerdings wie ein frommer Mann gestorben ist, wer kann ihm das nachmachen, der nicht ebenso fromm ist wie er, nämlich sündlos? Menschen, die durch ihn sich frei von Sünden wußten, sind übrigens friedvoller, kampfloser, dankesfreudiger dahingegangen als er. Von Dankesliedern vernimmt man nichts in seinen letzten Stunden, nur von schwer ringender und errungener Ergebung und von dem Bewußtsein einer bis zum Rest gelösten Aufgabe. Vorbild kann nicht der Zweck dieses „für viele“ sein.

Ist er um unsrer Sünden, ja um der ganzen Welt Sünden willen gestorben, wie wir Sünder sterben, so kann das zunächst nur bedeuten, er hat an unsrem Lose Anteil genommen, obwohl es nicht das seine hätte sein können, wenn das nicht eben die Aufgabe seines messianischen Berufes gewesen wäre. Es ist wie mit seiner Menschensohnschaft, mit seinem Sündenfleische, so auch damit, daß er in allen Stücken, auch im Tode uns gleich wurde. Was für uns, für jeden an seinem Teile nach Maß und Art, wie ihm zukommt, selbstverständlich ist, das ist ihm nicht nur Geschick, sondern vielmehr Beruf, und er hat es zu thun und zu erleben „für viele“ d. h. für die ganze Welt. Es muß einen Grundzug im Sterben geben, der alle Tode gleich macht, so unendlich verschieden in Gestalt und auch an Wert für den Sterbenden und für die andern die Tode sonst sind![1]) Und gleich sind alle Menschen nur in einer einzigen Beziehung. Der Versuch, ihre Gleichheit sonst aufzuzeigen und herzustellen, ist bisher vergeblich geblieben, ob der Neid ihn dictierte, oder edle Schwärmerei, oder Gotteshaß. Gleich sind die Menschen allein in dem Verhältnisse zu Gott, und gleich sind auch ihre Tode nur in der Beziehung auf Gott. Diese Beziehung aber bestimmt der Einschlag der Sünde. Dieser Einschlag der Sünde muß auch dem Sterben

---

[1]) „Der Tod macht alle gleich,“ sagt das Sprichwort. Wohl; aber er ist nicht gleich für alle. Worin macht er gleich? Entweder in der Vernichtung, oder? —

Jesu seine exemplarische und umfassende Bedeutung geben. Nun sagt Paulus: „Der von der Sünde an sich keine Erfahrung besaß, den hat Gott (in seinem Sterben) zu Sünde gemacht." [1]) Er ist von Gotteswegen gestorben, wie wir Sünder sterben; und der Grundzug dieses Sterbens ist eben, um der Sünde willen zu sterben; von Gotteswegen die Folgen der Sünde im Sterben zu erdulden. „Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten."

Das läßt sich vorstellen, wenn man das äußere Geschehen betrachtet. Es ist oft ausgeführt worden: gewaltsamer Tod, in der Höhe des Lebenslaufes, mit dem klaren Blick in die Erfolglosigkeit des Wirkens, versalzen durch mißkennenden Haß und jämmerliche Untreue, Verbrechertod voll Hohn und Schmach. Es kann in diesen Schilderungen leicht übertrieben werden, wie nicht wenige Karfreitagspredigten und Passionsdichtungen, welche sich an die Tiefen nicht heranwagen, unter Verletzung des Geschmackes für das Heilige in der Ausmalung der körperlichen Leiden übertreiben. Allein das alles macht für den ernsten Menschen nicht das Schwerste und nicht das Wesentliche des Sterbens aus, und keinenfalls besteht darin das Gemeinsame alles Sterbens. Das hat Jesus selbst als das Besondere, wenn auch nicht das Einzigartige, seines Sterbens betrachtet. [2]) Das Gemeinsame liegt eben in der Beziehung auf Gott; das liegt im Schuldbewußtsein.

Das aber **kann** doch „der fromme Mann" Jesus nicht gehabt haben; das **kann** selbst der allmächtige Gott ihm nicht angethan haben! Mit diesen einfachen, einleuchtenden Sätzen stehen wir vor der in dieser Frage entscheidenden Instanz. Das ernstliche, eigentliche Tragen der Sündenfolge, der Schuld, ist für den sündlosen Jesus eine **sittliche Unmöglichkeit**. An diesem heiligsten Punkte der religiös-sittlichen Geschichte der Menschheit muß so gewiß Wahrhaftigkeit walten, als Gott wahrhaftig heißt und sein Sohn sich die Wahrheit genannt hat.

Es ist vorerst keine leere Rede, wenn man an Luthers Wort erinnert: tu, Christe, assumsisti meum. Ist es unwahrhaftig, wenn

---

[1]) 2. Kor. 5. Der Zusammenhang V. 14 f. bes. V. 15 verwehrt, hier an etwas andres als den Lebensausgang zu denken, und im Auferstehen kann doch niemand das „zur Sünde gemacht sein" erkennen. [2]) S. 167.

die Mutter sich für die Schuld ihres Kindes mit verhaftet nicht nur fühlt, sondern auch beurteilt? Freilich, sie wird dabei die Mängel in ihrer Erziehung dieses Kindes mit in Anschlag bringen; aber bei dieser Ausrechnung geht der Bruch ihres Bewußtseins nicht auf. Wenn sie eben ganz und voll menschliche Mutter ist, dann erlebt sie vielmehr mit, was ihr Fleisch und Blut lebt und auch handelnd lebt. Und nun ist keine mütterliche Hingabe an ihres Kindes Erleben so selbstlos ohne Rest wie die Selbsthingabe dessen, der eben dazu gekommen ist, um zu dienen. Und nun kennt niemand die Tragweite der Sünde und ihrer Schuld so,[1]) wie dieser einzige, der die Tragweite ungetrübter Gottesgemeinschaft für ein Menschenkind in der Erfahrung eines allseitig geprüften Menschenlebens ausgemessen hat. Und nun umfaßt dieser einzige, der weiß und bezeugt, nicht „für sich" zu sterben, in seinem Bewußtsein mehr als sein Volk oder eine Sache oder eine Idee; er hat längst in jedem alle und unter dem Verkehr mit den vielen einzelnen die Menschheit umfaßt.[2]) Die vertretende innerste Aneignung dessen, was der Vertretenen tiefstes Elend ist, ihres Selbstgerichtes, ist um so weniger sittlich unmöglich, als diese tragende Teilnahme fortan das Selbstgericht aus der Reue zum Tode, wie sie den Judas verdarb, zu der Reue machen soll, die niemanden gereuet und die dem Petrus die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung erleben half.[3]) Was wäre uns sein Mitleiden mit unsrer Schwachheit, wenn ihm das Verständnis für die tiefste Not und die schwerste Versuchung verschlossen geblieben wäre, für die erdrückende Last des Selbstgerichtes!

Verbirgt sich in der Verwahrung wider das sittlich Unmögliche nicht der zähe Rest des Atomismus in der Betrachtung des persönlichen Lebens? Jul. Müllers tiefsinniges und folgerichtiges Buch über die Sünde zeigt, wohin dieser Selbzurechnungs-Atomismus bei ernster Schätzung der Schuld führt. Wird das Problem der Erfahrung gemäß erledigt sein, wenn man die andre Folgerung bis zu Ende zieht, daß die Sünde unverschuldende Entwickelungserscheinung sei? — Der Altruismus wäre neben der erfahrungsmäßigen Macht der Selbstsucht eine

---

[1]) Vgl. Häring a. a. O. S. 88. [2]) Goethe dankt eine seiner ergreifendsten Stellen am Schlusse des Faust (1. Teil) Paul Gerhardt: „Damit du alle Plagen und große Jammerlast, die kein Mensch aus kann sagen, so fest umfangen hast." Aber die Entlehnung wird in ihrer Uebertragung, genau besehen, zur Phrase; will man es nicht herausheben, daß selbst sein „Uebermensch" sich eben nur gepackt fühlt, aber nicht mit dem „geliebten Lieben" „umfangen" kann? [3]) 2. Kor. 7, 10.

ganz öde Träumerei, wenn nicht der Forderung der Nächstenliebe ein vorausgegebener Zug entgegenkäme, das Bewußtsein persönlicher Zusammengehörigkeit. Der Ethik der Liebe entspricht die ethische Thatsache der Gesamthaftbarkeit. Sie ist ebensowenig absolut, als die individuelle Verschuldung das ist; aber im Gebiete des bedingten, weil gemeinschaftlich bezogenen Personlebens sind die Absolutheiten nur Abstractionen im Widerspruche mit der Wirklichkeit. War unser Heiland Mensch, war er durch Entschluß und Arbeit an sich „bloß" Mensch, „schämt er sich nicht, unser Bruder zu heißen,"[1]) so kann der Einzige nicht einsam bleiben, sich nicht individual-persönlich in abstractem Ethicismus mit der Toga seiner Sündlosigkeit decken. Er muß die Gesamthaftbarkeit bewußt und persönlich über sich nehmen. Und er hat es gekonnt.

Und doch ist das nicht genug. Diese Anteilnahme bleibt Jesu Handeln; der Hohepriester trägt dann im Brustschilde die zwölf Stämme. Es fehlen zwei Züge, das Erleiden und die Störung der Gottesgemeinschaft.

Eben weil das sittlich möglich ist, eben darum ist es die Art, wie Jesus handelnd stirbt, aber nicht sein Sterben selbst. Eben deshalb auch könnte man allenfalls von ihm sagen: er hat sich selbst zur Sünde gemacht, aber nicht: Gott hat ihn zur Sünde gemacht. Jene Anteilnahme hat Jesum durch sein Leben begleitet; sie wird sich an den Erlebnissen entwickelt und vertieft haben; aber welchen besonderen Zusammenhang hat sie für ihn mit dem Sterben? Zunächst den Zusammenhang, welchen nicht nur die Dogmatik erklärt, sondern welchen Gott laut seinem Worte gesetzt hat und den kein dialektisches Spinnengewebe um seine Thatsächlichkeit bringen kann. In Empfindung, Mythus, Bild, Religion und Betrachtung ist der Tod, wie wir Sünder ihn sterben, der Prediger der Verantwortlichkeit geblieben. Das Sterben erweckt das Schuldbewußtsein, gar nicht nur und immer bei den Sterbenden während des Sterbens; oftmals viel eindrücklicher bei den Ueberlebenden durch seine einfache Thatsächlichkeit. Es ist das tiefgründende Ahnen, daß nun die Beziehung zu Gott zur ungebrochenen und unverhüllten Geltung komme und daß sie sich als das Gegenteil ihrer eigentlichen Bestimmung, als Geschiedenheit bis in das Innerste spürbar machen wird. Wem nun die Religion nur Besitz einer Gottesidee ist, der

---

[1]) S. 153.

wird auch darin nur einen Vorgang im Bewußtsein denken. Ist aber Religion ein „Sein Gottes in uns“ — eine Bezeichnung, die nicht die treffendste sein möchte, aber an Schleiermacher mahnen soll —, das erst vorhanden sein muß, um sich im Bewußtsein zu spiegeln, dann gibt es ein Geschiedensein der Seelen von Gott, trotz des Besitzes der Gottesidee — ein Geschiedensein, das eben in dem Maße kräftig in das Bewußtsein treten wird, als der Eindruck von der dieser Idee entsprechenden Wirklichkeit kräftig vorhanden ist.

Das anteilnehmende Tragen der Schuld im Bewußtsein hat Jesus handelnd übernehmen müssen. Nur bleibe man dafür nicht bei kühler Betrachtung und sentimentalem Mitleid stehen. Ein Mensch, der sich in einen solchen Zusammenhang hineinbegibt, ist dann gehalten, diesen Zusammenhang folgerecht zu durchleben; auch für die inneren Vorgänge gilt das gemeine Sprichwort: wer A gesagt hat, muß auch B sagen. Allein, das Aussetzen der Erfahrung: „der Vater ist allzeit mit mir und in mir“ hat ihm eben der Vater anthun müssen. Jene Erfahrung war sein Vorrecht, weil er der einzige war. Und gewiß wäre es eine *sittliche* Unmöglichkeit gewesen, daß der Vater es dem einzigen als dem einzelnen angethan hätte; daß er es ihm als dem Widerwilligen angethan hätte. Aber die Willigkeit zu dem Verzicht auf das Vorrecht des einzigen auch in diesem Punkte wurde im schwersten Kampf errungen. Mit dem Innersten restlos hineingelebt in unser ganzes Geschick stirbt der Menschensohn willig den Tod der Sünder und bekommt zu erfahren, was eigentlich Sterben sei, indem der Vater ihm die letzte und wesenhafte Folge der Sünde zu ertragen gibt.[1])

Unbegreiflich freilich, wenn man hier nur das Privatverhältnis eines Mustermenschen zu Gott irdisch abschließen sieht, dessen Thun und Erleben hinterher geschichtlich bedeutsam geworden ist; wenn hier der letzte Zug in seinem selbstlos der Sache des Gottesreiches dienenden Leben vorliegt, über dem dann das Urteil der Nachlebenden lauten mag: für uns. Es wäre ja ein beiderseits unwahrhaftiges Verhalten und eben deshalb auch, für unser Urteil, jeder sachlichen Wirklichkeit wie des persönlichen Ernstes bar. Und das wird in dem Urteile liegen: „sittlich unmöglich“. Befremdend für unser Denken auf alle Fälle, weil wir außer Christo uns nur zweierlei denken können: entweder den Austrag der Schuld nach dem Maßstabe vergeltender Gerechtigkeit

---

[1]) Ebr. 2, 9; 2. Kor. 5, 21.

unter Voraussetzung Herzen und Nieren prüfender Herzenskunde, oder ein Verhalten des Richters, welches die Geltung der Schuld überhaupt aufhebt. Allein das wäre unter und wegen der unaufhörlichen Verwahrung des Gewissens auch für den höchsten Richter ein vergebliches Unternehmen. Das zieht man zwar meistens nicht in betracht, schafft es indes mit dem Schweigen noch nicht aus der Welt und aus den Menschenherzen. Und gerade um die Beseitigung dieses Entweder — Oder, des Wechselns von Strafe und Sühne, hat es sich hier gehandelt. Der angenommene Vorgang ist nicht unbegreiflicher als die Gottheit dieses Menschensohnes, der eben ihr zufolge kein einzelner ist und nicht bloß in einem sittlichen Einzelverhältnisse zu Gott steht. Bloß Mensch kann er nur sein, indem er nicht bloß ein Mensch wie andre auch, sondern der Mensch für alle, der andre Adam ist. Das wahrhaftige Verhältnis zwischen ihm und Gott ist nie dasjenige eines einzelnen menschlichen Gotteskindes zum Allvater, sondern immer dasjenige zwischen dem Einziggeborenen und dem Gotte der geschichtlichen Offenbarung, zwischen dem Gotte der Erzväter und seinem Messias. Man muß es eben ganz ernst damit nehmen, daß Messianität nicht nur eine „semitische“ Ausdrucksweise für religiöses Genie oder Religionsstifter sei, sondern von Gott gewollte und vor Gott geltende Stellung dieses Einzigen zu Gott und zu uns. Ist der herausgesendete Gottessohn, das Fleisch gewordene Wort, in seiner Selbsterniedrigung hineingetreten in den Verzicht des Glaubensgehorsams, so hat sich seine Gottheit in der Form menschlichen Personlebens schließlich zusammengefaßt in das Wollen gehorsamen Glaubens, unanfechtbarer Religiosität. Und wenn dem Ausdrucke seines Glaubens, dem Gebete, die innere Antwort ausbleibt, so hat dieser Mensch, der ungetrübte Gottesgemeinschaft aus der Erfahrung eines ganzen prüfungsreichen Lebens kennt, in dem Entbehren dieser Gemeinschaft, in seiner Gottverlassenheit, voll gekostet, was Sterben ist, noch ehe es für ihn zum Abscheiden kam.

Was ihm angethan wurde, war allerdings nicht — sittlich undenkbarer Weise — die Selbstbestrafung des einsam in seine Innerlichkeit hineingenötigten Sünders; wohl aber das, was uns nach allem Truge der Sünde schließlich diese Selbstbestrafung abzwingt, nämlich die Herauslösung aus der mittelbaren Gottesgemeinschaft ohne den Besitz der unmittelbaren.[1]) Und, was er ertrug, weil er es in der stufen-

[1]) „Wissensch.“ §§ 305 f. In dem Gottesbewußtsein ist gegeben, daß Gott

weise fortschreitenden Arbeit des Lebens über sich genommen hatte, das war das Sichhineinversetzen in das Elend der Sünder bis zu seinem herbsten Zuge, in seine äußerste Folge für das Verhältnis zu Gott.

Fragt man nach sogenannten psychologischen Vermittelungen für die Vorgänge in Jesu Seele, in denen sich jener Grundzug des Erlebens anschaulich auseinanderlegen lasse, so fehlt es an solchen nicht, wenn man den Zusammenhängen dieses Sterbens mit dem prophetischen Leben nachgeht. Man erwäge nur, wie schon unser Blick, an der Schrift geschärft, in den Vorgängen die Züge des Gerichtes über die Menschensünde zu entdecken vermag.[1]) Entschied sich doch in diesen Leidenstagen das Verstockungsgericht, das er selbst unter Thränen über sein Volk bringen mußte. Wie viel schärfer sah das Auge dessen, der am Kreuze für die Sünder eintrat!

Fragt man weiter, ob denn diese Betrachtung der biblischen Schilderung entspreche? Die biblischen Lehrer bezeugen, daß ihn Gott behandelte, als wäre er Sünde, und daß er die Sünden, d. h. die Folgen der Sünde, getragen hat. Die Anerkennung, daß diese Folgen aus Gottes ausdrücklicher Fügung stammen, liegt in der Anschauung von dem Fluche Gottes, der auf die Sünder fällt. Der ganze, schwer zu entwirrende Zusammenhang von Sünde und Uebel in ihrer Wechselwirkung, den die Versuchung oder das Aergernis wirksam vermittelt, wird unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden dürfen.[2]) Wenn dieser verderbliche Zusammenhang die ganze Menschheit nicht längst an das Ziel der folgerecht absteigenden Entwickelung gebracht hat, während so viele ihrer Glieder, Völker wie einzelne, dahin gelangt sind, so sehen die neutestamentlichen Zeugen die Ursache dafür in der Langmut und zuvorkommenden Gnade Gottes. Bisher hat der Menschensohn mit der Sünde und ihren Folgen in dieser ihrer eingeschränkten Erscheinung und unter dem bewahrenden Walten der Führung seines Vaters zu thun gehabt. Nun fällt die Schranke. In jenen Tagen entfaltet sich

---

auf uns wirkt und wir eben dadurch auf ihn bezogen sind; erst durch den entschlossenen Glauben wird daraus eine Beziehung auf Gott unserseits und dergestalt das Wechselverhältnis der Gemeinschaft zufolge der steten Vergegenwärtigung Gottes des Geistes in unsrem Geiste. Sowohl die Gottbezogenheit als die Gottesgemeinschaft vollzieht sich aber auf zwei Wegen, nämlich in dem unmittelbaren Verhältnisse kraft der persönlichen Einwohnung Gottes und in dem mittelbaren, sofern wir ja zufolge der soteriologisch begründeten Teleologie unsre Welt als Mittel Gottes für die Herstellung seines Reiches ansehen dürfen. Vgl. § 120 f.

[1]) S. 172—176. [2]) „Wissensch." § 321—333. 340 f.

die Sünde in ihr Aeußerstes, denn sie wütet gegen das Gute, wie es ihr überführend in der Gestalt von unanfechtbarer Gottesfurcht und Menschenliebe entgegentritt. Der „Mörder von Anfang" vollzieht sein Geschäft, indem er zur Sünde versucht.[1]) Sein wirksamstes Mittel ist nicht die Lust am Genusse; denn der „Betrug der Sünde" kommt oft zu eindrücklicher Erfahrung. Gewaltiger erfaßt uns die Verzweiflung an uns selbst und an der Wirklichkeit und Möglichkeit des Guten für uns, zuletzt an dem guten Gott. Deshalb ist Unglaube der Same der Sünde. Und an diesen verderblichen Abgrund führt uns der Fluch des Sündenbannes, die „einwohnende" Sünde, aber auch die solidarische Sünde, die Erfahrung von der dem gesamten Menschheitsleben eingefleischten Sünde. Diese Versuchung zum Unglauben ist nach dem Zeugnisse der Schrift übermächtig auf Jesum eingedrungen — das Aergernis der Welt.[2]) Jenes Ineinandergreifen aller Regungen um seinen Leidensweg veranlaßte ihn wahrlich, in seiner Liebesarbeit aus Glauben zu verzweifeln, ja an seinem Glauben selbst, in welchem er die Liebe Gottes zu dieser Welt festhalten mußte, trotzdem er erkannte, wie sie an ihrem Teile den Zorn auf sich herabzieht. Man ist verschworen, ihn auszustoßen. Und wo ist der Gott der Liebe, wenn er den Flehenden allein läßt unter der Wucht dieser Gottentfremdung, der sich selbst ins Verderben stürzenden Welt? Was ihn mit Gott verband und ihm seine Zukunft verbürgte, hatte der Herr eben in der Form des Glaubens,[3]) weil er auf das Vorrecht seiner Einzigkeit verzichtet hatte. Wenn man es ernstlich damit nimmt, dann versteht es sich, daß es Versuchung für ihn war, dieses Leibesleben brechen zu spüren ohne jeden Erfolg, der doch eben dieses Lebens und aller seiner Leiden und Verzichte Zweck gewesen war. Es handelt sich hier um das Sterben, um das Abscheiden von Leib und Erdenleben unter dem Gesichtspunkte, daß es den Sterbenden von der Endlichkeit und Vergeblichkeit irdischen Seins überführt; und von dieser Vergeblichkeit irdischen Strebens auch dann überführt, wenn es den höchsten Gehalt hat, die für Gott werbende Bruderliebe.

Was die Sünde sei, davon überführt das Gesetz Gottes. Was die Sünde für die Menschheit sei, davon überführt das Ergebnis der Erziehung Israels unter der alttestamentlichen Offenbarung.[4]) Gottes

---

[1]) Luk. 22, 53; Joh. 14, 30 vgl. Matth. 16, 23. [2]) S. 129 f. 173 f. 313 f. Matth. 18, 7. „Wissensch." § 338 f. [3]) S. 125 f. [4]) Röm. 3, 9—20 bes. V. 19. 20.

Offenbarung selbst ist der Sünde gegenüber ohnmächtig. In ihrer geschichtlichen Gestalt wird sie zum Gericht über ihre Empfänger. Der Uebergang von dieser vorbereitenden Gestalt der Offenbarung zu der errettenden ist auch geschichtlich ein straff gezogener Knoten. Die Verwerfung des Messias von seiten Israels im Namen des Gottesgesetzes ist Israels Selbstgericht; aber dieses Selbstgericht vollzieht sich zuerst darin, daß die Offenbarungsanstalt in ihren geschichtlich berechtigten Vertretern dem Messias seine Messianität aberkennt und ihn für menschliches Absehen um den Erfolg an seinem eignen Volke bringt. Das ist die Ueberführung davon, was die Sünde daraus macht, wenn die Offenbarung in die Hand der geschichtlich lebenden Menschen gegeben ist, wenn es ihnen überlassen bleibt, wie sie sich zu dem ihnen anvertrauten himmlischen Gut stellen, und was sie daraus in ihrer Beschränkung auf den irdischen Gesichtskreis und in ihrer Verknechtung an bloß irdische Aufgaben machen.[1])

Ueber jene schwerwiegenden Zusammenhänge, in denen die Verderblichkeit der Unsittlichkeit zu Tage tritt, trösten wir Menschen uns gern mit der öden Einsicht ihrer Unabwendbarkeit. Neuerdings nennen wir das Causalitätsgesetz. Das ist der philosophische Name für das, was der Apostel die Königsherrschaft der Sünde im Tode nennt. Denn der dem Causalitätsgesetz verfallene Mensch ist das Gotteskind, herabgesunken zum bloßen Thon in der Hand des Töpfers.[2]) In bereitwilliger Anerkennung seiner Souveränität suchen wir jenem Gesetze mit unsrer kurzsichtigen Weisheit etliches von seiner furchtbaren Gewalt abzudingen. Die Gesellschaft und einzelne werden seiner vernichtenden Gewalt einigermaßen durch geänderte Motivierung entzogen, oder man versucht es wenigstens. Der Glaube daran, daß dieser causierenden Motivierung eine zweckverbürgende, befreiende Motivierung entgegentreten könne, ist verloren. Dieser Glaube haftet nämlich an der Erkenntnis, daß jene Folge Strafe ist, und nicht lediglich Verhängnis. Strafe ist geordnete Folge, eine Folge im Dienst eines zweckmäßigen Zusammenhanges; eine Folge, die auch Mittel wird, weil sie das von der ordnenden Stelle aus ist. In der Erkenntnis, daß im sittlich

[1]) Vgl. die Papstkirche. [2]) Röm. 5, 21; 9, 21.

gearteten Gemeinschaftsleben die Folgen Strafen sind, ist auch die Anerkennung mit gesetzt, daß die sittliche Ordnung mehr ist, als das ohnmächtige Ideal im Herzen der sich in eine sittliche Selbständigkeit hineintäuschenden Menschen; daß sie die „Macht des Guten" auf Erden ist und bis in unser leiblich-natürliches Leben uns wirksam umfaßt. „Strafe" ist Ausdruck für das teleologische Verständnis der „unabwendlichen Folge" im Lichte des Glaubens an den Herrn Himmels und der Erden; sie ist die religiöse Beurteilung des Reiches der Unsittlichkeit. Und wenn Gottessohn gekommen ist, um uns das Recht des Glaubens und seiner Teleologie vorzuleben und uns den Zugang zu diesem Glauben wieder zu erschließen, so hat er uns auch das Recht jenes Urteiles vorleben müssen; die Folgen der Sünde sind nicht gleichgiltiges Naturerlebnis, mit dem man sich in stumpfer Ergebung abfinden muß, sondern sie sind von Gott verordnete Strafen.

Darin liegt ihre ins Innerste hineingreifende Wirklichkeit. Denn gegen die persönliche Kraft des strafenden Feuereifers kann man sich nicht stoisch versteifen und verschließen, wie gegen Geschick und täppische Roheit der Naturnotwendigkeit. In unsrer Vertretung hat Jesus nicht mit „des Geschickes Mächten" zu thun gehabt, mit denen wir immer wieder umsonst versuchen, „den ewigen Bund zu flechten". Er hatte es mit Personen zu thun; vornehmlich und zuletzt mit der Person seines Vaters, der ihm den Kelch reichte.[1]) Es ist ein und derselbe Glaube, in welchem Jesus die Ordnung seines Vaters in dem Nehmen des Kelches anerkennt, und in welchem er an diesem Vater festhält. Dieser unbedingt an den Vater sich hingebende Glaube hat die Welt und den auf ihr lastenden Fluch überwunden.[2])

Darin liegt aber auch der Lichtblick, welcher den Ausweg aus Verzweiflung und Verstockung findet. Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. An der Betrachtung der Majestät Gottes findet sich Hiob aus den Theodiceeanfechtungen heraus. Gehört die Strafe der zwecksetzenden Ordnung an, dann ist sie freilich nicht das letzte, nicht Selbstzweck, sondern kann nur Mittel der Ordnung sein, die selbst wiederum nur Mittel ist. Das Causalitätsgesetz kann nur Folgen fügen, damit sie sich auswirken, zerstörend wie schaffend; es kann nur töten zum Totsein. Gott kann töten, um zu erwecken; strafen, um die heilsame

---

[1]) Matth. 26, 39 f.; Joh. 18, 11. [2]) 1. Joh. 5, 4. 19; 2, 13—17.

Ordnung in heilsame Wirksamkeit zu setzen, indem er ihr die willige Anerkennung gewinnt.

Das ist die „wunderbarliche Strafe“, auf daß wir Frieden hätten.

Jesus, nachdem er den Tod gekostet hat, lebt im Frieden, im Siegesbewußtsein ab.[1]) Jesus, der den Todesstand im Paradiese und die Leibesentledigung in das Grab hinein durchgemacht hat, steht am dritten Tage zu neuem leibhaften, wirksamen messianischen Leben auf. Wie geht das zu? Im tiefsten, weil er Glauben gehalten und den Namen und Willen des Vaters geheiligt, weil er das Aergernis überwunden und sich keiner Sündenfolge geweigert, vielmehr sie getragen hat, ohne ihren Ernst zu mindern und ohne die heilige Ordnung seines Gottes zu lästern und zu bezweifeln. Und warum er und er allein das gekonnt hat, wissen wir. „Mein Wille soll nur sein, was dein Wille ist.“ Der Menschenwille, die menschliche Persönlichkeit, die lebendige Form, ganz erfüllt mit dem Inhalte des Wollens Gottes, seiner heiligen, Sünde strafenden und Sünder begnadenden Liebe.

Und in dieser Einsicht kommt nun zur Geltung, daß man in dieser Strafduldung in der That das vollkommene Opfer vor sich hat, sobald man in dem Dulden auf das darin sich vollziehende Handeln sieht. Im grunde heißt der willige Gehorsam Opfer und ist Opfer, wenn er aufhört, sachlich zu sein, und persönlich wird. Eine Sittlichkeit, um der Sittlichkeit willen, um des Zweckes der Menschheit willen, ist ebenso bloß sachlicher Gehorsam, wie bloßer Cultus und bloße Askese. Menschenwürdiger mag eine „productive“ Sittlichkeit sein. Ihre irdisch-geschichtliche Teleologie erhebt sie nicht über den Begriff der Nutzbarkeit hinaus; der Mensch bleibt in antiker Art nur Mittel für Gesamtcultur, auch wenn diese sittlich geartet ist. Die Selbstzwecklichkeit der socialen Sittlichkeit und die Befriedigung daran, mit der Gottheit im Zweck übereinzukommen, das ist der geocentrische Götzendienst unsrer Zeit. Man kann nicht zweien Herren dienen, dem Reiche der Zwecke und Gotte. Aber man kann Gotte dienen und um deswillen nach seinem Reiche und seiner Gerechtigkeit trachten. Persönlicher Gehorsam ist es, das erste Gebot zu erfüllen. Das setzt die Liebe *vor* den Gehorsam, das Persönliche *vor* die Sache. Persönlicher Gehorsam, so verstanden, ist Opfer. Und so betrachtet ist Jesu Lebensausgang im vollsten Sinne

---

[1]) Luk. 23, 46; Matth. 27, 50; Mark. 15, 37; Joh. 19, 28—30 vgl. V. 33 f.; Mark. 15, 42 f.

Opfer. Denn mit der werbenden, lehrenden, Zeichen darbietenden Prophetenarbeit ist es nun am Ende. Nur noch der leidende Prophet ist vorhanden, über dessen Thun der Name seines Vaters zu preisen ist.[1]) Er erweist sich als der Erfüller der beiden gleich großen Gebote und von Gethsemane ab immer mehr bis zum letzten Seufzer wird sein Thun, soweit es nicht durch Eingriffe von außen herausgefordert wird, ein Leben, hingewendet allein auf Gott. In dieses Opfer hinein gehört notwendig auch der Verzicht,[2]) der ihn die Strafe über sich nehmen ließ, das Sterben als Gottes Fügung für und über ihn, das Vergießen des Blutes für Viele.

Er starb, wie Sünder sterben, nicht „für sich", sondern für Viele, zu ihren Gunsten, von Gottes wegen. So wird dieses Opfer und diese Erduldung der Sündenfolgen zu dem von Gott dargebotenen Mittel, die Gemeinschaft mit Gott für Sünder zu öffnen und offen zu halten, zur Sühne. Es fehlt wohl noch an dem Nachweise von der Zweckdienlichkeit dieses Mittels. Ob es das zweckdienlichste Mittel vor andren erdenkbaren oder das unentbehrliche Mittel sei, wird man nicht nötig haben, zu erwägen, da von einem andern Mittel nie gehört worden ist, und Gottes Wege allzeit erst von ihrem Ziel aus begriffen werden, wenn er seinen Rat enthüllt. Die einfache Zweckdienlichkeit wird nun einesteils durch die Angemessenheit für die Begründung des Heilsglaubens einleuchten. Davon soll im zweiten Teile dieser Verhandlungen die Rede sein. Indes anderenteils hängt die Einsicht in die Zweckdienlichkeit nicht lediglich von der Erörterung der Glaubensaneignung ab. Das läßt sich anschaulich an die Aussage Pauli anknüpfen. Der hier noch aufgeschobene Nachweis wird darin bestehen, daß man zeigt, wie man vermöge, seiner Aufforderung: *καταλλάγητε* zu folgen.[3]) Der andre betrifft die vorangehende Versicherung: *ϑεὸς ἦν ἐν χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* Worin liegt die Zweckmäßigkeit dieses „Strafopfers" für die nicht erst an allen einzelnen zu vollziehende, sondern ein für allemal vollzogene Versöhnung der Welt mit Gott?

Die Antwort läßt sich nicht befriedigend geben, ohne die bisher vertretene kirchliche Lehre nach zwei Seiten hin im Anschluß an das

---

[1]) Matth. 5, 16; Luk. 23, 47; Phil. 2, 8—11. [2]) S. 124. 151 f. [3]) Vgl. unten die Ausführungen über: „Nur an Gott den Versöhner kann man Glauben im Vollsinne fassen und vollkömmlich glauben."

neue Testament zu ergänzen. Zuvörderst ist die schon mehrfach abgewiesene sachliche Schätzung der Leistung Christi noch gründlicher zu beseitigen. Unter den Auslegern des Ebräerbriefes folgen bis heute eine Anzahl den Socinianern in der Annahme, der Verfasser habe dem Tode Jesu den Charakter eines Opfers nicht beigemessen, sondern nur seinem Eintritt in den Himmel. Wenn man ihnen auch in jener Abweisung nicht folgen kann, tritt doch in ihrer Auffassung die zweifellose Thatsache recht scharf heraus, daß der Verfasser auch dem lebendigen Christus priesterliches Thun beilegt.[1] Daran und an Verwandtes im neuen Testamente schließt sich die Lehre von der himmlischen Intercession; aber sie hat in der älteren Dogmatik keine durchgreifende Bedeutung. Wenn oben die verschieden ausgedrückten Werte des Erlebnisses Christi in ihrer sich bestätigenden Zusammengehörigkeit erwiesen sind, so tritt das erst in volles Licht, wenn man einsieht, daß, ebenso wie das Opfer, die stellvertretende Straferduldung in ihrer Bedeutung nur durchsichtig wird, sobald man den handelnden Vertreter auch in seiner Auferstehung im Gesichtskreise hält. Bei dem Opfer leuchtet das sofort ein, sowohl wenn man mit dem Ebräerbrief den Ton auf die Selbstdarbringung legt und demgemäß den Priester heraushebt,[2] als auch bei der geziemenden Beachtung dessen, worin das Opfer eigentlich besteht. Gott fordert keine Sache, auch nicht die Gehorsamsleistung, die einzelne That und ihre Folge außerhalb des Menschen, vielmehr die Person selbst in ihrer wesentlichsten Bethätigung, in ihrer inhaltlich bestimmten Handlung. Er fordert sie nicht als dingliches Mittel für seine Selbstdarstellung; denn seiner Selbstdarstellung Inhalt ist Liebe, und Liebe fordert die andre Person und ihren Willen in der Richtung auf den Liebenden. Das bezeugt das erste Gebot. Mit voller Wucht hebt die Fleischwerdung des Wortes bis zu dem Leben- Geben und -Nehmen des guten Hirten den Wert der Person heraus. Die menschliche Person für den persönlichen Gott! Diese heiligende Kraft der Wahrheit ist gebrochen — wie immer ohne Absicht —, wenn man an die Stelle der Liebe zu Gott selbst die Mitarbeit an der Durchführung seiner Absicht mit der Welt und an die Stelle seiner Hirtentreue die Begründung einer Gesellschaft setzt, der man sich nach Belieben anschließen mag. Darum ist im Umkreise der Offenbarung, deren Grundzug das Schemah Jisrael[3]) und das ihm entsprechende höchste Gebot

---

[1]) S. 309 f. [2]) Vgl. S. 304 f. [3]) 5. Mose 6, 4.

bildet, alle Hingabe des Lebens im Opfercult nur ein Schattenbild der Selbsthingabe, ob bei der Tötung an Strafe gedacht worden ist oder nicht. Das volle Gegenbild aber, das Gotte wohlgefällige Opfer, ist der unbedingt an seinen Willen in erprobter Selbstlosigkeit hingegebene Mensch, dessen Wille der seiner Wirkung gewisse Anfang einer gleichartigen Reihe in der Menschheit ist. Nun ist es seit alters die herrschende Selbstbeurteilung bei den Menschen, daß Besserung mit ihren Folgen die zuvor erworbene Schuld nicht aufhebt; je ernster man die Pflicht im Sinne Jesu ermißt, so daß aller Gehorsam nur Leistung der Schuldigkeit ist und keine Möglichkeit ersetzender Leistung bleibt, desto entschiedener erhebt sich auch die Frage, wie der Geltung des übertretenen Gotteswillens zu seinem Rechte verholfen werde. Bußfertigkeit ist auch Bereitschaft zur Strafduldung. In schwere Verbrechen Gefallene haben, zur Sinnesändrung gelangt, den Vollzug der Strafe als ihr Recht gefordert und als Wohlthat empfunden. Darin drückt sich die neu gewonnene Schätzung des Gotteswillens aus. Und so versteht man, daß der Opfersinn Jesu auch die Bereitschaft war, dem Gerichtswillen Gottes zur vollen Wirkung zu helfen. Und das geschieht, wenn statt des widerwilligen Leidens unter dem übermächtigen Zwange die volle Hingabe an das innere Recht der wirksamen Abweisung von Gottes Seite tritt. Erst so ist das menschliche Wollen ohne Vorbehalt auf den heiligen Gotteswillen eingegangen. Damit aber ist der Zweck der Strafe erreicht. Denn es ist die Ordnung Gottes zur Anerkennung gekommen, und zwar in dem menschlichen Wollen und durch dasselbe. Und so weit dieses Wollen wirkt, ist es verbürgt, daß die dritte Bitte des Unservater ohne Einschränkung gebetet werde. Gericht und Strafe sind in der Fortwirkung dieses Menschen in der That zweckdienliches Mittel für die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Diese Person ist die Sühne, sofern in ihr selbst zugleich die Bürgschaft liegt, daß sie nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern sein kann.[1])

In diesem Vorgange geht es so streng und ausschließend persönlich zu als irgend möglich, das leuchtet wohl ein. Nur daß freilich im wirklichen Menschenleben das Persönliche nicht in das innerlich Subjective aufgeht, sondern Gemeinschaft und Leiblichkeit und das Verhältnis des persönlichen Subjectes zu ihnen mit einschließt. Dieses im Auge

---

[1]) Diese Bürgschaft liegt aber darin, daß dem lebendigen Christus der Glaube an ihn nicht ausbleiben kann; vgl. auch unten über die Versöhnung der Welt.

lassen sich die Grenzen zwischen der obigen Fassung und den andern Fassungen ziehen, die man meistens deshalb bestreitet, weil man die Anschauung der Strafe ablehnt. Die Lehre vom Straftode verteidigte sich zuletzt in der Gestalt, daß sie in Christi Todesleiden ein Strafexempel sah. Ihr gutes Recht liegt darin, daß sie die Schuldforderung zugleich in und mit der Vergebung herausstellt, ihr Mangel dagegen darin, daß Gottes Thun dann lediglich eine Darstellung seines Zorns ohne verbürgte Wirkung auf die Sünder bleibt. Der tiefste Schaden aber ist die bloß sachliche Fassung der Strafe und ihrer Bedeutung. Wie in den großenteils ohnmächtigen Rechtsordnungen des Staates erscheint hier lediglich das Daß der Strafe erfordert, die Thatsache eines anschaulichen Ausweises für die Geltung des Rechtes. Der Betroffene bleibt für den Vorgang im grunde gleichgiltig; es mag der zehnte oder der dritte sein. Und höchstens jenes geltende Recht stellt eine Verbindung zwischen diesem Betroffenen und den frei Ausgehenden her; er braucht ja nicht einmal ein erwiesenermaßen Schuldiger zu sein. Dieser Kette von willkürlichen Unterschiebungen des Beliebigen für die Schuldigen steht in der biblischen Fassung die freiwillige Heiligung des göttlichen Gerichtswillens im handelnden Leiden gegenüber, und zwar von seiten des geschaffenen, geborenen, gewordenen Vertreters, der seiner Fortwirkung auf die Vertretenen gewiß ist.

Hält man die erzeugende Herrscherstellung des Vertreters zu den Vertretenen in der Erinnerung, dann schwindet auch das Gewicht der mit so viel Eindruck von seiten der Socinianer vertretenen Anstände. Man erhebt die Forderung des sachlichen Gleichmaßes in dem geleisteten Ersatze der Strafe. Der Kernpunkt wird der folgende sein. Um den persönlichen Zug in der Erbsünde festzuhalten, lehren die evangelischen Bekenntnisse, daß auch die Unmündigen den ewigen Höllenstrafen verhaftet seien. [1]) Demgemäß nahm die Dogmatik an, daß Jesus während seiner Passion eben diese Strafen getragen habe; dabei blieben diese Strafen selbst und ihre Erduldung für die Anschauung unklar. Dem gegenüber ließ sich leicht aufrechnen, wenn man nur den einzelnen Menschen mit den Millionen zusammenhielt, wie wenig hier von Ersatz die Rede sein könne. Hier nur ein endliches Wesen, etliche Tage oder nur Stunden die Not des Sterbens durchkostend, dann kaum zwei Tage im Grabe — wie läßt sich diese Erfahrung mit den ewig

---

[1]) „Wissensch." § 312.

dauernden Leidenserfahrungen von Millionen ausgleichen? Gewiß nicht. Soll indes so äußerlich aufgerechnet werden, dann ließe sich antworten: um ewige Höllenstrafen handelt es sich nicht. Die Vertretenen stehen unter dem Heilsrat und sind zur Versöhnung bestimmt. Jene ewigen Strafen gelten nur solchen, die — wodurch immer — von der Vertretung ausgeschlossen bleiben. Sie sind das mögliche Ergebnis der heiligen Weltordnung, aber nicht ihr Zweck, auch nicht der Zweck ihrer strafenden Aufrechterhaltung. — Jene Aufrechnung ist nicht minder äußerlich als die andre, wenn man der Heilsbedeutung der sündlosen Vollkommenheit des Vertreters den Einwand macht, sie mache die Gesetzeserfüllung der Vertretenen überflüssig. Haben die Alten dem thätigen Gehorsam Jesu ersetzenden Wert beigelegt, so spricht sich darin ebenso der sittliche Ernst aus, wie in jener Behauptung von den Höllenstrafen der Unmündigen. Diese Lehre soll es verhindern, daß die Verschlungenheit der sündigen Handlung mit der Erbsünde dazu verwendet werde, den Schuldcharakter der Sünde zu beseitigen. In jener Schätzung des thätigen Gehorsams Jesu aber spricht sich die ernste Einsicht aus, daß bei den Versöhnten im Blick auf den Zusammenhang ihres Wandels im neuen Gehorsam mit ihrem Vorleben und mit der Beschaffenheit unsrer gemeinschaftlichen Sittlichkeit vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens auch nur für ihren Teil nicht zu erwarten sei.[1]) Dieser Ausfall an sittlichen Handlungen ist aber nicht bloß der Fehlbetrag an einem Budget, auf dessen Ausfüllung ein pedantisch fordernder Wille aus Eigensinn bestünde, sondern der fortgehende Mangel an der richtigen Entfaltung des Gesamtlebens und in diesem Zusammenhange von unberechenbarer Fortwirkung!

Doch das sind Plänkeleien; sie treffen das Wesen der kirchlichen Lehre nicht, sondern nur ihre minder glücklich gewählten veranschaulichenden Ausführungen; aber sie beirren durch ihre scheinbare Evidenz. Der störende Einfluß wird beseitigt sein, sobald das zugrundeliegende Mißverständnis als solches ausgesprochen wird. Was in der Versöhnung der Welt vorgeht, ist nicht eine Leistung an den Gott, der auf seine Forderung nicht verzichten mag, um ihn zu bewegen, in irgend einem Maße von seiner sittlichen Weltordnung zu entbinden. Vielmehr erkennt man die Versöhnung als Gottes Mittel, um den Sündern zu ihrem Frommen die freie Bindung an die Weltordnung in dem Zu-

---

[1]) Vgl. die Formulierung „Wissensch." §§ 425. 490. S. 401.

gange zur Gemeinschaft mit ihm zu ermöglichen. „Die bürgende Vertretung muß einen Ersatz der für die Sünder unmöglichen Schuldabstattung leisten; aber nicht einen Ersatz, der die Hingabe des eignen Willens an Gott überflüssig, sondern einen solchen, der sie möglich macht; nicht einen solchen Ersatz, durch welchen der Sünder der Bindung an Gottes Willen ledig, sondern einen solchen, durch welchen er zur Aneignung dieses Willens befähigt und veranlaßt wird. Es muß ein Ersatz sein, in dessen Beschaffung ihm dieser Ersatz überwindend und gewinnend entgegenkommt." Und das geschieht in dem Evangelium von dem Anwalt zur Rechten Gottes.[1]) Mittel ist ein kurzes Wort; es schließt in diesem Fall ein reiches Ganze ineinandergreifender verschiedenartiger Mittel in sich, doch zusammengefaßt wie in dem einen letzten Ziele so in dem einen durch alle Stücke hindurchgehenden Mittel: unverschließbarer Zugang zum Vater. Und die offene Thüre dazu der lebendige Christus, die Sühne in Person.

[1]) „Wissensch." § 428 S. 352. § 436. — 1. Joh. 2, 1. 2.

Wen hat Gott mit sich versöhnt?

Kirche oder Welt?

Die Antwort scheint so einfach: alle bisher gerechtfertigten Menschen, alle die den Ruf: καταλλάγητε nicht überhört haben. Aber ist das die Welt, von der Paulus sagt? Dabei denkt er unverkennbar nicht an den seiner Zeit vorhandenen Anbruch der erlösten Menschheit Gottes, so hoch er diesen auch anzuschlagen pflegt, sondern an die natürliche Menschheit, die fortan für den neuen Bund der Gerechtigkeit nicht in Gottesvolk und Heiden geteilt bleibt. Und ebenso unverkennbar steht ihm dabei nicht die Ausrichtung des Wortes von der Versöhnung vor der Seele; denn die Versöhnung muß ja vorhanden sein, wenn nach Christi Tod verkündet wird, Gott habe sie vollzogen. Vielmehr meint Paulus, was für die Versöhnung in Christi geschichtlichem Erlebnisse gegeben ist.

Wenn man nun, streng dogmatisch gefaßt, in der Versöhnung die zu ihrem Ziel an den Menschen gekommene Rechtfertigung sieht, dann wird man hier eine uneigentliche Wendung des Apostels finden; er drücke in gedrängter Rede aus, daß in Christi Person und Leben alle Voraussetzungen für die Versöhnung der einzelnen Sünder mit Gott gegeben seien. Die Voraussetzungen sind dann in den Mitteln zu erkennen, durch welche Gott nachweislich auf die Menschen wirkt, namentlich in der Offenbarung seines vergebenden Sinnes und in der Fürsorge für die Verbreitung der Kunde von ihr. Die Frage nach dem Wie dieser Offenbarung hat uns bereits beschäftigt und wird uns im nächsten Abschnitte weiter beschäftigen. Jedenfalls ist sie — das kann ja heute nicht eifrig genug betont werden — ein Thun Gottes in Christo, also

nicht zuerst ein Thun Christi; und zwar ein Thun Gottes, welches schon für Paulus in der Vergangenheit liegt, denn nirgend ist von einem immer fortlaufenden Versöhnen Gottes die Rede, wie das doch bei dem Rechtfertigen der Fall ist. Wäre nun der Tod Christi lediglich der letzte und höchste Erweis einer Liebe, in der Gottes Liebe sich abspiegelt, dann hat man in ihm die äußerste Bewährung der Treue Jesu in seinem prophetischen Dienste zu erkennen. Und so wird er dann meistens geschätzt. Der Zeugentod ist, was er ist, aber nur als That des Sterbenden und nicht als ihn treffende Fügung. Auch falsche Propheten sind gestorben, wie die Priester Baals am Karmel; das war kein Martyrium. Wenn aber Christi Tod in die Reihe der Martyrien tritt, welche alle Gottesboten dulden müssen, und so seine Botenstellung besiegelt, so ist er darin nicht der Ausdruck der göttlichen Gesinnung gegen die Sünder. Denn für dieses Widerfahrnis liegt der Grund nicht in dem Bedürfnisse Gottes nach darstellenden Zeugentoden, sondern darin, daß der treffende Instinct des Fleisches in seinem mörderischen Hasse durch die Verfolgung der Boten Gottes bis aufs Blut für ihre Echtheit zeugen muß.[1]) Dann hätte eben Jesus uns versöhnt und nicht Gott durch Christi Preisgebung. Wir kämen auch hier an Gottes Liebe nur heran in der verzichtenden Liebe und dem heldenhaften Glauben Jesu ohne sichere Bürgschaft dafür, hier mehr vor uns zu haben als eine Religiosität, über deren Begründetsein in der Wesenhaftigkeit Gottes uns lediglich ein Geschmacksurteil religiöser Stimmung zur Verfügung stände. Wir kennten zwar den Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi aus seiner Predigt; allein woher haben wir die Gewißheit, daß dieser unser Herr Jesus der Sohn und Christ des lebendigen Gottes ist? Zweifellos nicht durch irgend eine späte dogmatische Theorie über die Bedeutung seines Todes oder durch eine vereinzelte, fromme, über ihn angestellte Betrachtung. Soll es zu zweifelloser Zuversicht führen, dann muß in dieser Zusammenfassung der Berufsarbeit Jesu uns deren Messianität, muß uns Ratschluß und Hand Gottes durchsichtig entgegentreten. Das geschieht in einer geschichtlichen Gottesthat. Und hier ist That zu betonen, und nicht bloß die Geschichtlichkeit oder die geschichtliche Vermittelung. Die Entwickelung der Kirche ist auch geschichtliche Wirkung Gottes; nur wird man nicht behaupten, daß das Thun Gottes in ihr uns offenbar sei. Dann wäre der Streit unter den Confessionen

---

[1]) Joh. 8, 37 f.

längst ebenso entschieden, wie der Streit zwischen Kirche und Synagoge. Daß Gott es ist, der durch den Dienst am Worte aufruft: καταλλάγητε, das wissen wir nur, weil er in Christo die Welt mit sich versöhnt hat.

Der Weg zu dem Universalismus des Heiles, der erst am Ziele zur Thatsache geworden sein wird, geht seit Jesu Fleischestagen durch den Individualismus. [1]) Aber dieser Individualismus ist nicht ein abstract-religiöser, ein enthusiastischer, wie derjenige der Quäker. Ein solcher läuft entweder auf die Leugnung der geschichtlichen Offenbarung hinaus oder auf entschlossenen Aristokratismus der charismatisch-religiösen Personen. Der Individualismus Jesu und seines universalistischen Boten ruht durchaus auf der Heilsgeschichte, auf der Geschichte, welche zwischen Gott und der Menschheit verläuft. Er setzt die Gottesthat voraus, welche von dem Particularismus des alten Bundes zu dem Universalismus des neuen überführt. An die Stelle des Volkes Gottes ist die Menschheit Gottes getreten und jeder einzelne erhält nun Vollmacht, in sie hinein Gottes Kind zu werden. Das Kreuz hat die alte Menschheit dem Tode geweiht, sofern sie in Beschneidung und in Vorhaut geschieden war, in Offenbarungsgemeinde und in das Menschentum, welches auf eignen Wegen läuft. An ihre Stelle ist ein neues Menschenwesen, eine neue Menschheit, eine neue Schöpfung getreten. Das ist die mit Gott versöhnte Welt.

Ein Verständnis für diese apostolischen Gedanken hegen die Theologen, welche die Versöhnung mit der Rechtfertigung zugleich auf die Kirche beziehen. Diese Lehrwendung hat sich wohl durch die Ausführung J. Chr. K. Hofmanns über die Menschheit Gottes vermittelt. [2]) Der Ausdrucksweise des Paulus entspricht sie nicht; aber sie könnte ja von ihm bloß in der Form abweichen, indem man Kirche zu nennen berechtigt wäre, was er Welt heißt. Indes hat diese Umnennung doch ihre Bedenken. Schon rein gedankenmäßig fordert die göttliche Handlung des Rechtfertigens und Versöhnens einen Gegenstand, der auch nach ihr, nur gewandelt, fortbestehe. Wie denkt man sich die Kirche als vorhandenen Gegenstand für solches Thun Gottes? [3]) Wie sie nur

---

[1]) S. 93. [2]) a. a. O. 1. S. 218 f. Oben S. 31 vgl. aber C. J. Nitzsch S. 34. [3]) Man wird geneigt sein, auf Ephes. 5, 25 f. hinzuweisen. Nur redet jene Stelle nicht von der Versöhnung der Gemeinde, sondern nur von ihrer Reinigung durch die Taufe und davon, daß Jesu Hingabe aus Liebe dieselbe zum Zwecke gehabt habe, nicht daß sie in seiner Hingabe vollzogen sei. Es verhält sich hier mit Jesu Liebe zur Gemeinde genau wie mit der Liebe zu Paulus Gal. 2, 20.

durch Sammlung zustande kommt, so wird sie selbst erst aus dem versöhnenden Thun Gottes an denen, die gesammelt werden; das Haupt ist ja nicht Leib, und so ist Christus nicht die Kirche.[1]) Aus dieser Klemme kann der Denker nur heraus, wenn er entweder ein entschlossener Prädestinatianer ist und also die Kirche vor Christo schon vorhanden denkt, oder wenn er die Kirche mit der Menschheit eins setzt. In diesem letzten Falle aber kann selbstverständlich bei Versöhnen und Rechtfertigen nicht mehr von einem Vorgange im Bewußtsein der Glaubenden die Rede sein. Worin es bestehe und wie es zustande komme, ist rücksichtlich der Rechtfertigung nicht mehr aus dem neuen Testamente zu lernen, das von keiner Rechtfertigung ohne wirklich vorhandenen Glauben weiß.[2]) Wer aber will von einem vorauszusetzenden Glauben der ganzen Menschheit oder der Welt reden?! Wollte man hier dadurch ausbiegen, daß man auf Christum als das Haupt der Kirche und den Stammvater der neuen Menschheit hinwiese, so muß sogleich einleuchten, daß Christus der Mittler, aber nicht der Gegenstand von Rechtfertigung und Versöhnung sei. Ein greifbarer Gegenstand läßt sich also nicht nachweisen, solange jene Zusammenfassung festgehalten und die Versöhnung nur als eine nähere Bestimmung an der Rechtfertigung behandelt wird. Wirksam scheint dabei eine allerdings nahe liegende Verwechselung. Rechtfertigung hat gewiß Vergebung der Sünden zum Inhalte. Wird diese nun als die unwandelbare Gesinnung des ewigen Gottes in seiner Beziehung auf die Sünder gedacht, dann ist sie in Christo eben nur kund gethan, und es bleibt nichts übrig, als daß die einzelnen Menschen Glauben an sie fassen. Ist nun Rechtfertigung dasselbe mit der Sündenvergebung, dann gibt es freilich keine Rechtfertigung der einzelnen Menschen von seiten Gottes; jeder ist von Ewigkeit gerechtfertigt; nur ist das für ihn gleichgiltig, solange er sich dessen nicht bewußt wird. Den Inhalt der fides specialis bildet der einfache Schluß: alle Sünder sind gerechtfertigt; ich bin ein Sünder; also bin ich gerechtfertigt; und in der That wäre es dann der Glaube, welcher wirksam rechtfertigt,

---

[1]) In gewissem Sinne macht erst der Leib das Haupt zum Haupt und Christus hat an der Kirche sein πλήρωμα Eph. 1, 23. [2]) Vgl. hiezu S. 51 N. 2. Ich muß bekennen, daß ich in den zusammenfassenden Sätzen A. Ritschls, Rechtf. u. Vers. 3. A. 3. S. 132 nur einander ausschließende Behauptungen finden kann, und schlechterdings keine befriedigende Bestimmung des Verhältnisses der Forderungen: „Rechtfertigung auf Glauben hin“ und „Rechtfertigung in erster Linie der Gemeinde, in die man durch Glauben erst eintritt“.

während Gott nur hypothetisch rechtfertigte. Diese Lehrweise überspringt die Wirkung des heiligen Geistes, wie sie Luther im 3. Artikel schildert; sie kennt lediglich zwei nicht unmittelbar zusammenwirkende Größen: eine geschichtliche Offenbarung und den Glauben der einzelnen; das aber, was sie wirksam in Berührung bringt, ist Ueberlieferung von jener Offenbarung. Diese Fassung des Verhältnisses steht weit von dem Zuge reformatorischer Frömmigkeit ab, demzufolge diese ihren Trost in der ewigen Erwählung der einzelnen Glaubenden fand; denn dieser Glaube ist der volle Ausdruck für die Gewißheit, daß die suchende Liebe Gottes in Christo den einzelnen als solchen hege und ergreife. Es fällt die zueignende Handlung Gottes an die einzelnen aus, und die Ueberlieferung von der Offenbarung an die Menschheit ersetzt sie.[1]) Das ist dann die Kirche, nur der hierarchischen Anstaltlichkeit entkleidet. Sie thut nicht mehr bloß den Dienst am Worte, sondern sie schiebt sich wirkend zwischen den Sünder und den ihm nicht mehr unmittelbar erreichbaren Gott.

Man mag einwenden, daß solche Unterscheidungen nicht auf Gottes Handeln Anwendung leiden; es sei ja ein ewiges, von zeitlichen Unterscheidungen nicht Betroffenes. Diese Seite der Sache hat freilich Wichtigkeit auch für den schlichten Glauben. Der Blick auf die erhabene Ewigkeit Gottes schützt davor, diesen Gott als die Weltseele zu fassen, welche wohl machtvoll, aber nur unter mühevoll erlangtem Erfolge mit der Wucht der irdischen Welt und ihrer Ursachenkette ringt. Deshalb fehlt dieser Aufblick im neuen Testament auch nicht. Eben das liegt in dem Dogma von der Erwählung und Vorbestimmung der Berufenen. Das Leben jedes Glaubenden hat seine Wurzeln in dem Rate Gottes; daher leitet die Concordienformel den Trost der Heilsgewißheit. Allein es hieße Christum und alle geschichtliche Offenbarung zum leeren Schein herabsetzen, wenn man nach uralter und modernster Metaphysik den lebendigen Gott als das Ueberseiende denken wollte, dem in seiner Ewigkeit Endlichkeit und Zeit unzugänglich wären. Der Vater, der die Haare zählt, in das Verborgene sieht und Gebete erhört, handelt mit uns in der Zeit Lebenden und handelt darum in die Zeit hinein. Nicht das innergöttliche Wie dieses unterschiedenen Handelns geht uns

---

[1]) Freilich spricht man dann wieder von innereren Erlebnissen, in denen das Wissen um diese Ueberlieferung für jeden zur Offenbarung werde. Warum diese Wendung anstelle der Berufung und Rechtfertigung des in Christo und seinem Wort offenbaren und nicht erst zu offenbarenden Gottes? — Wirkt hier nicht ein Aberglaube an eine Schulterminologie, die ihr Bedenkliches hat? Vgl. S. 352 f.

an, sondern das innerweltliche Daß, wie es von Abraham ab kund ist und seit Christo von jedem erfahren werden kann. So gewiß nun der Heilsglaube sich auf die unausbleibliche Abfolge heilszueignender göttlicher Handlungen in ihrer Abhängigkeit von dem innergöttlichen Vorsatze stützt, ebenso getrost darf und soll er sich an die Ordnung und eben damit an den Unterschied dieser auf uns Kinder des Tages bezogenen Handlungen Gottes halten. In solcher Weise unterscheiden wir in der zusammenhangenden Oekonomie oder Verwaltung der Sündenvergebung eine Reihe von göttlichen Handlungen, nämlich: Versöhnung durch Sühne, Stiftung des Dienstes am Worte, Berufung, Rechtfertigung und Aneignung der Versöhnung durch Glauben, Ankindung und Befreiung, Verherrlichung.[1])

Schon in dem Psalter lautet das Loblied nicht: „wohl dem Sohne Jakobs, denn Israel weiß, daß Gott Sünden überhaupt laut seinem Bunde mit ihm nicht zurechnet." Vielmehr: „wohl dem Manne, welchem Gott seine Sünde nicht zurechnet." Und so hat Paulus angeführt.[2]) Das ist nicht nur ein logischer Fehler, als ob man in der Unbefangenheit der Gemütsbewegung die Einrechnung des Exemplares unter die Aussage von der Gattung überspränge. Der Christ ist nicht bloß ein Glied des Leibes Christi; er darf sich als Jesu Jünger freuen, daß sein Name im Himmel angeschrieben ist, ebenso wie die Namen der sogenannten Großen im Reiche Gottes, der Zwölfe und der Patriarchen und Propheten.[3]) Hier wird der Lebensnerv des Glaubens getroffen; mein unmittelbarstes Verhältnis, das zu dem Vater, der im Verborgenen schaut, kann nur das wesentlichste für mich sein, weil es auch von des Vaters Seite ein unmittelbares ist. In allen seinen an mich kommenden Mitteln wirkt nicht nur eine Kraft von ihm auf mich, während sie zugleich in derselben Bewegung und Aeußerung auf alle wirkt, wie Sonnenschein und Regen, sondern er selbst, seines Herzens Stellung, seine Gunst wendete sich diesem einzelnen unwürdigen, und doch von ihm der Kindschaft gewürdigten Sünder zu. Gewiß ist die Welterhaltung der mustergiltige Erweis einer Liebe, deren Nachhaltigkeit sich in der Feindesliebe zeigt; indes zu einer Bethätigung, welche Herzen überwindet und dann bis zur Unbezwinglichkeit bindet, kommt diese Feindesliebe Gottes doch erst in Christi Liebesleben.[4]) Und Jesus sah den

---

[1]) Röm. 8, 28—32. 14—17. 2. 21—23. [2]) Röm. 4, 8. [3]) Luk. 10, 20 vgl. 20, 37 f. **Oben** S. 200. Phil. 3, 20; Ebr. 12, 23. [4]) Matth. 5, 44. 45; Röm. 5, 5—11; 8, 35—39.

Gegenstand seiner hingebenden Arbeit nie in breiten ungeschiedenen Massen, sondern seine Liebe hat es vermocht, die Massen durch die einzelnen zu schauen und zu behandeln. In jenem Individualismus der Gotteserfahrung gründet die evangelische Heilsgewißheit; auf sie ist es mit dem favor, mit der persönlichen Fassung der göttlichen Gnade abgesehen.[1]) Das Treibende war nicht ein idealistischer Abscheu vor einer göttlichen Kraftwirkung. Vielmehr kommt es bei der Gnade, die sachlich dargeboten wird, eben lediglich auf den Annehmenden und Gebrauchenden an; bei sich aber fanden die Reformatoren keinen Grund zur Gewißheit. Die persönliche Gesinnung dagegen wendet sich der einzelnen Person zu, und in solcher Zuwendung Gottes mit ihren Vermittelungen bis in Berufung und Erhaltung im Glauben hinein ist der zureichende Grund der Gewißheit des eignen Heilsstandes gegeben. Nur darum ist die evangelische Heilsgewißheit (certitudo) wirklich keine nichtige ketzerische Zuversichtlichkeit des Glaubens (inanis haereticorum fiducia),[2]) weil sie zwar die Art evangelischen Glaubens darthut, aber nicht diesen Glauben zum Grunde nimmt, sondern die persönliche Zusage Gottes in seinem Wort und in der Berufung. Als Geschöpf der Allmacht bin ich Exemplar; dem Vater kann das Kind nicht mehr Exemplar seiner Nachkommenschaft sein, wenigstens nicht dem Vater, welcher den Verlorenen von ferne kommen sieht.

Obwohl jene Lehrweise, welche Versöhnung mit Rechtfertigung, Rechtfertigung — und nicht ohne Recht — mit Sündenvergebung eins setzt, gerade allen Nachdruck auf das Persönliche, auf die Heilsaneignung legen will, reißt sie in jener Fassung Rechtfertigung und Glaube weit auseinander und muß das lebendige Ineinander göttlicher zuwendender Zueignung der Vergebung und menschlicher ergreifender Anwendung verfehlen; kann es wenigstens nicht zur Anschauung bringen. Diese Mängel drücken die altkirchliche Lehrweise nicht, und andre, an denen sie leidet, lassen sich abstellen, ohne ihre Vorzüge preiszugeben. Sie unterscheidet von der durch die Jahrhunderte hin fortgehenden Rechtfertigung der einzelnen und ihrer persönlichen Annahme der Versöhnung das geschichtliche Versöhnungswerk. In ihm hat Gott die Menschheit in ein neues Verhältnis zu sich versetzt, und fortan besteht für jeden die Möglichkeit, aus dem Geräte des Töpfers zu Ehren oder Unehren[3])

[1]) Melanth. loci com. hg. v. G. L. Plitt 1864 d. grat. S. 195f. [2]) Trid. VI c. 9. [3]) Röm. 9, 20f.

ein heiliges und geliebtes Gotteskind zu werden. Man hat diese Bezeichnung „Möglichkeit“ nichtssagend genannt. Die Gnade Gottes, die ewige, sei ja diese Möglichkeit. Aber wie ist es denn mit der Annahme, daß alles Thun Gottes in der Offenbarung seiner Gnade bestehe? Ehe sie stattfand, mag die Möglichkeit „an sich“ da gewesen sein, gewiß aber nicht die für Menschen wirksame Möglichkeit, die Gnade zu ergreifen. Nach ihr ist auch nur die Möglichkeit da, sonst müßte eine ausnahmslose Wirklichkeit vorliegen. Oder ist nur dort Offenbarung vorhanden, wo sich Glaube regt? Dann wäre nur der Vorgang im Inneren des Gläubigwerdenden Offenbarung, der geschichtliche Christus aber und sein Wort wäre noch gar nicht Offenbarung. Was Paulus mit der „Offenbarung des Glaubens“ meint,[1]) ist genau, was hier unter der Herstellung der Möglichkeit verstanden ist.

Bis auf Christus ist solche Möglichkeit nicht vorhanden gewesen. Allerdings sagt man wohl, was hat das mit dem Versöhnungswerke Christi zu thun? Es hat ja nur der Kunde bedurft, daß Gott ein Vater sei, und die Nebel der Unwissenheit sind zerrissen. Wer immer das von Gott hört, dem ist es selbstverständlich. Wohl ist es uns selbstverständlich, die wir in dem breiten Strome des Geisteslebens schwimmen, der von der Versöhnung der Welt her sich immer mächtiger über die Menschheit ergießt; wohl ist es uns selbstverständlich, die wir unter den ersten verständlichen Lauten das Unservater vernommen haben.[2]) Aber wo ist es denn zuvor selbstverständlich gewesen? Man nennt den „Vaterbegriff Gottes“ das Auszeichnende des Christentumes im Vergleich mit andern Religionen — gewiß mit Recht im Vergleiche zu dem pessimistischen Atheismus Buddhas —, angeblich auch im Vergleiche mit dem alten Testamente. So muß doch erst Jesus diese Anschauung selbstverständlich gemacht haben. Und hätte es nur der Verkündigung von seiner Seite bedurft, um die in jeder Brust webende Ahnung zur

---

[1]) Gal. 3, 23. [2]) Ausdrücklich sei die Verwahrung zugefügt, daß hier nur von der herrschenden Gottesanschauung gesprochen wird. Was uns überlieferungsmäßig selbstverständlich ist, hört alsbald auf, das zu sein, sobald ein lebhaftes Schuldbewußtsein mit jener Macht erwacht, die dem Leben Richtung gibt. „In ernstlichen Anfechtungen spüren fromme Gemüter“, wie die Apologie der Augustana ausführt, was dazu gehöre, daß der Glaube an das Vaterherz Gottes gegenüber dem Kampfe mit dem eignen Charakter aushalte. Man muß eben sozusagen selbst noch erleben, was in der Geschichte erst den Vaternamen für Gott faßbar und dann in der Christenheit gangbar gemacht hat. Natürlich ist der Vatername im Sinne des neuen Testamentes gemeint.

deutlichen Gewißheit zu machen, weshalb hat denn Israel gerade auf ihn warten müssen? Es fehlt doch bei den Propheten von Mose ab [1]) nicht an den vollklingenden und tiefgreifenden Tönen des Zeugnisses von der Liebe Gottes. Weshalb ist es dem Juden nicht selbstverständlich geworden? Warum rückt ihm Jehovah immer ferner und höher, so daß er verlernt, ihn bei seinem offenbarenden Namen zu nennen? „Durch Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“ und „in den Opfern vollzieht sich die Erinnerung an die Sünden Jahr für Jahr“. [2]) Erst die Versöhnung der Welt mit Gott hat die Kindschaft gegen ihn selbstverständlich gemacht; [3]) — erst der lebendige „Gerechte, der Beistand und Vertreter beim Vater“, welcher „ist die Versöhnung für unsre Sünden, nicht aber allein für die unsren, sondern auch für der ganzen Welt“ und „denen, die an seinen Namen glaubten, die Macht gab, Gottes Kinder zu werden“. [4]) Das ist geschichtlich nachweisbar und von den Bekennern einer geschichtlichen Offenbarung auch immer anerkannt; es muß nur auch hier angewendet werden.

Aber es ist auch durchaus verständlich. Geht man zunächst von dem einzelnen Menschen aus, so ist er auch in der Entwickelung seines religiösen Lebens von der Gemeinschaft abhängig; es giebt keine Religiosität ohne erziehende und tragende Gemeinschaft. „Separierte“ religiöse Menschen hat es allezeit gegeben, nämlich solche, die von dem religiösen Gemeinschaftsleben abgesplittert waren oder sich abtrennten; dagegen von originellen Frommen, nämlich solchen, die durchaus nur aus und von sich ihre Frömmigkeit gehabt hätten, finden wir keine Spuren. Selbst Jesus ist auf dem am meisten religiös durchtränkten Boden erwachsen; Mose ist aus Israel erweckt und Abraham wurde berufen, ehe die Vielgötterei in seinem Hause Überhand gewonnen hatte. Die sogenannten Religionsstifter, die man kennt, sind vielmehr Reformatoren gewesen, und wie bedingt ihre Originalität zu sein pflegt, läßt sich an Muhammeds Entlehnungen studieren. Nur im Schoße einer geschichtlich fortlebenden, einer positiven Religion kann der Glaube und das Glaubensleben keimen und gedeihen; und so hat Christus der begründende Anfang einer geschichtlichen Religion werden müssen, die bestimmt und fähig war, fortschreitend die Menschheit zu umfassen und sich so wirksam als die universale zu erweisen. Allein ein Irrtum ist es, wenn

---

[1]) 2. Mose 34, 5 f. [2]) Röm. 3, 20 vgl. 5, 20 f.; Gal. 3, 19—24; Ebr. 10, 3. [3]) Ephes. 2, 16—18. [4]) 1. Joh. 2, 1; Joh. 1, 12.

man nun die kirchlichen Genossenschaften mit dem Christentume als dieser allgemeinen Menschenreligion ohne Einschränkung eins setzt. Weder die fast abgefallenen Kirchen, noch die fast wahren (denn ich halte dafür, daß bisher keine Kirche unbedingt das eine oder das andre ganz sei) ersetzen dasjenige, was eine Religion leisten könnte und würde, welche bereits nach Weite und Tiefe der Wirkung verdiente, Menschheitsreligion zu heißen. Wohl aber besitzen wir einen Ersatz an dem Neuen, welches Gott in der Versöhnung der Welt gesetzt hat; an dem Neuen in der Geschichte, an das wir ebenso glauben müssen und das wir ebenso nur glaubend erfassen können, wie den lebendigen Christum über aller Geschichte.

Dieses Neue ist zu oberst eben der lebendige Christus selbst. Der auferstandene Gekreuzigte bleibt Mensch, und nicht bloß ein Mensch wie andre, sondern der letzte Adam, in dessen Leben der Menschensohn erfahren und gehandelt hat und zwar in verzichtender und vertretender Hingabe an die sündige Menschheit das erfahren hat, worin die heilige Ordnung Gottes wider die Sünde zu voller Anerkennung gelangt ist. In seinem durchgearbeiteten menschlichen Wollen thatkräftiger Liebe ist der bürgende Anfang für die langausschauende Wandlung der Menschheit von den einzelnen Willen und Personen aus vorhanden. Geht hier der Universalismus durch den Individualismus hindurch, so ist der Zweifel nahe gelegt, ob dieser Individualismus nicht bloß zu dem neuen Particularismus einer Gefühls- und Glaubensauswahl führen könne. Dieser Anfechtung gegenüber schaut der apostolische Glaube auf den Gekreuzigten, wie er der Schöpfungsmittler ist und nicht weniger mit seiner Wirkung umspannen kann, als die Schöpfung Gottes. Er, den Gott der Kirche zum Haupte gegeben hat, ist ihre Ergänzung; er ersetzt ihr Unvermögen.[1]) Das ist die inanis haereticorum fiducia. Die römische Kirche hält es für sicherer, Christi Unvermögen durch die ecclesia repraesentativa und den vicarius in terris zu ersetzen. Diese seine Gottheit ist es, welche ihn zum Gegenstande des Glaubens, nicht bloß zum Anlasse für den Glauben macht; und dieser Glaube hat den Mut, in dem Auferstandenen den Anfänger der Menschheit Gottes zu erkennen, weil er den Mut hat, sich seiner persönlichen Beziehung auf den Glaubenden, seiner Vertretung und seines Beistandes in der Versuchung zu getrösten.[2])

---

[1]) Kol. 1, 13—20; Ephes. 4, 7—13; 1, 22. 23. [2]) 1. Joh. 2, 1 ἐάν τις ἁμάρτῃ (Röm. 8, 33 f. vgl. V. 28 f.); Ebr. 2, 18; 4, 15. 16.

Dieses Neue ist ferner die dem Glauben erkennbare Thatsache, daß Gott die Menschheit seit Christi Vollendung in eine völlig andre Stellung zu ihm selbst versetzt hat; dieses neue Verhältnis wird auch geschichtlich wirksam. In der Glaubenssprache heißen die Grundzüge dieser Thatsache: Ausgießung des Geistes Christi, von Gott gestifteter Dienst der Versöhnung und Kirche. In der Weltgeschichte lassen sich zwei Kennzeichen aufzeigen: erfolgreiche Zusammenfassung der einen Menschheit als von Gott fort und fort gefügter Anlaß für die unaufhörlich um sich greifende Mission. Wenn bis zur christlichen Ära das Streben nach Ausbreitung einer politischen Macht nur zu bald wieder zu überholten Anläufen und stets sich erneuernder Zersplitterung führt, wird die griechische Cultur mit der ersten christlichen Missionssprache der Beginn für ein geistiges Gesamtleben, das in seinen Wellenkreisen langsam, aber unaufhaltsam die Einheit der irdischen Menschheit wirksam macht. Als wichtigen Einschlag in dieses Gewebe muß jedermann das Christentum erkennen; das Glaubensauge sieht die zweckdienliche Fügung, welche ihm auf die mannigfaltigste Weise die Thüren öffnet. Die Gemeinde bekennt, wenn sie den Dienst am Worte vollzieht, überwiegend den Eindruck, mit zähem Widerstande der Menschen und Verhältnisse zu streiten, und die Christenheit selbst zeigt nicht die weltüberführende, glaubenweckende Einheit für den beobachtenden Blick; um so klarer mag man einsehen, daß der eine Geist nicht die Strömung ist, die ihre Quellen in frommen Herzen hat und in ihnen und durch sie lebt. Wer da weiß, daß die Grenze zwischen Gottesreich und Welt das eigne Innere durchschneidet, der spürt auch, wie Bestand und immer wieder durchbrechender Sieg des Christentumes der Thatbeleg für das Bekenntnis ist: ein Geist, ein Herr, ein Gott und Vater.[1]) Die Weltgeschichte weist nicht nur aus, daß die in der Erscheinung notwendig particulare geschichtliche Religion der Christenheit doch die Menschheitsreligion sei; der biblisch geschärfte Blick erschaut dahinter die veränderte Stellung der Menschheit als eines Ganzen zu dem Gott, der sich nicht mehr bloß und vergeblich suchen läßt, vielmehr die zerstreuten Kinder sucht und sammelt.[2]) Freilich sagt der Zweifel, auch in den ganz besonders gläubigen Kreisen: „nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Creatur gewesen ist“.[3]) Darin kommen die ungeduldigen Eschatologen mit den

---

[1]) Ephes. 4, 4—6. [2]) Joh. 11, 52; 10, 16. 27 f. Vgl. Ephes. 3, 14. 15 im Zusammenhange mit V. 8—12. [3]) 2. Petri 3, 4.

materialistischen Gegnern des Idealismus überein; nur durch die Anhänglichkeit an Jesum unterscheiden sie sich. Sie urteilen, Jesu Heilswerk sei in seiner Wirkung gescheitert; erst in seiner Wiederkunft habe man sein Heil zu erhoffen. Wie weit steht der rastlose große Missionar davon ab, wenn er in seinen Häuflein durch Asien, Makedonien und Hellas hin die Missionierung der Menschheit erkannte! Er spürte eben in seiner Arbeit die Erfüllung der Verheißung und die Kraft der Sendung des erhöhten Herrn, das allein dem Christentum Eigne, die Mission. Er spürte, daß der Zaun gefallen sei zugleich mit der Unzugänglichkeit des Vaters.[1]) Das gesetzlich formierte Judentum hat Proselyten gemacht. Jesus hat diese Proselytenmacherei nicht gebilligt, und die Stillen in Judäa warteten auf den Trost Israels und der Heiden. Secten machen noch heute nur Proselyten; sie streben nach Ausbreitung ihrer Art, ihres Namens; ja, auch Kirchen sinken in ihrem Thun und Treiben immer wieder zum selbstischen Betriebe der Propaganda herab. Mission aber ist etwas ganz andres. In ihr vollzieht sich immer wieder der Vorgang, den Paulus am Samenkorn erschaut hat.[2]) Die Form, in der es ausgesät wird, muß vergehn, damit seine Triebkraft sich in neuen Formen auswirke. So erkannt ist die Mission eine natürliche Function der Christenheit, ihre unausbleibliche Lebensäußerung. Die Lebenshemmung in den nachreformatorischen evangelischen Kirchen, die man teilnehmend erkennen kann, ohne darum bloß auf ihre Führer zu schelten, zeigt sich in dem bewußten Verzicht auf diese Lebensfunction; wäre ihnen eine kraftvolle Entfaltung der Mission beschieden gewesen, dann hätten sie dem Deismus und seinem wesenlosen Traume von einer natürlichen Religion nicht so ohnmächtig gegenüber gestanden. Wo aber die Kirchen nicht missionieren, da missionieren bald einzelne Christen. Und selbst, wo es an solchen fehlt, vollzieht sich im Weltverkehr unaufhaltsam eine missionierende Wirkung des Christentumes, wie das schon zu Pauli Zeit an der Gemeinde zu Rom erkennbar wird. Ein großes Stück dieser Geschichte ist noch zu schreiben; das ist die Geschichte der Bibel; ihre Urkunden sind nicht nur theologische Gelehrsamkeit und asketische Litteratur, sondern vielmehr die Schrifttümer aller neueren Völker in ihren entscheidenden Anfängen; es ist nichts Vereinzeltes, daß die großen begründenden Epochen nationaler Schriftstellerei bezeichnet werden durch Ulfilas, Otfried und Klopstock. Und wie ehedem, so kommt noch

---

[1]) Ephes. 2, 14. 18. [2]) 1. Kor. 15, 36 f.

heute die Heidenwelt trotz ihrer Erfahrungen an den sogenannten Christen der Sendung Christi empfänglich entgegen. Der Wolfenbüttler Fragmentist, als weltkundiger Seestädter, nannte als letztes siegesgewisses Beweistum wider den unvernünftigen Anspruch des Christentumes auf Universalität die zweifellose Unzugänglichkeit der östlichen Bildungsvölker: Japan und China. Der Herr Pauli hat vor unsern Augen gegen Reimarus recht behalten. Man weiß von keinem heidnischen Volke oder Stamme, von keiner Cultur oder Wildheit, die sich auf die Dauer des Evangelii zu erwehren vermochten. Der Vater unsres Herrn Jesu Christi ist „freilich auch der Heiden Gott". Und wer seinen Zweifel auf den zähen Widerstand der Juden stützen mag, der dankt es dann eben der Unbelehrbarkeit seiner altklugen Denkweise gegenüber dem Zeugnisse von der Versöhnung der Welt, deren geschichtliches Mittel Israels Verwerfung ist.[1]) Die Weltgeschichte steht doch wohl erkennbar unter dem Zeichen der Versöhnung der Welt mit Gott. Und der lebendige Christus wirkt in seinem Geiste der Christenheit gegenwärtig inne und ist so der Grund für ein verändertes Verhältnis, in welchem die Menschheit zu Gott steht.

Und eben dadurch und in dieser Weise ist er die Sühne für der ganzen Welt Sünde. Der Ostervorgang vollzieht sich unaufhörlich weiter. Unsre Sünden sind fort und fort dabei, den Siegeslauf des Evangelii von dem gekreuzigten Gottessohne zu hemmen und seine Auswirkung in der Kirche bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen. „Der Feind treibt groß Geschrei. Eh er's vermeint und denket, ist Christus wieder frei und ruft Victoria." Die Unzulänglichkeit der Christenheit ist der fruchtbare Same des Unglaubens innerhalb und außerhalb ihrer Grenzen. Ihre Sünden ziehen die geschichtlichen Gerichte herbei, und das schwerste ist das der Verblendung in Unglauben. Allein diese Gerichte sind nicht endgiltige. Noch immer ist der Christus des Evangelii in Glaube und Liebe seiner Zeugen wieder emporgekommen und hat über den Unglauben in seinen verschiedenen Gestalten gesiegt und die Botschaft von ihm dem Versöhner kehrt lebenskräftig bei den verkümmerten Zweigen der Christenheit wieder ein. Der Sündlose und Sünderheiland erweist sich immer wieder als der unentwegbare Anziehungspunkt, ob man ihm die kühle Anerkennung der reinsten Sittlichkeit widmet oder sich an seinem Kreuz aus dem über dem Haupte zu-

---

[1]) Röm. 11, 12. 15.

sammenschlagenden Meere des sittlichen Bankbruches und der Gewissensverzweiflung aufrichtet. Ueberall, wo die Kunde von ihm wirksam wird, träufelt seine Macht über die Herzen Oel in die schweren Wunden, welche Sünde und Uebel der Menschheit schlagen. Die Pflege der Kranken, der Armen, der Verbrecher, wo sie sich geregt hat, wandelt in den Bahnen, welche christliche Liebe zuerst brach. Hinter dem erobernden Mammonsdienste zieht seine Predigt in die weite Welt, und in seinem Namen ist der Kampf gegen die Sklaverei gestritten. An das offene Grab der in ihren Lüsten verwesenden Stämme treten seine Boten und bringen ihnen die Euthanasie.

Das alles ist nicht so handgreiflich und so überwiegend, um die Nutzbarkeit des Christentumes für die Herstellung eines irdischen Paradieses jedem einleuchtend und den Culturexdämonismus zum Beweggrunde für die Bekehrung von Völkern und Ständen zu machen. Jesus ist ja nicht das Glück, dem die Menschen unermüdlich und vergeblich nachjagen, auch nicht der Beglücker; er hat nicht das Kreuz aus der Welt geschafft. Er ist die Versöhnung für aller Welt Sünden, der Erretter für jeden, der glaubt. Es ist mit dieser Einsicht in die wirksame Thatsache des neuen Verhältnisses der Menschheit innerhalb der Kirchengeschichte genau so, wie mit der Geschichte Israels. Man kann die Geschicke und Leistungen des Judenvolkes rein geschichtlich untersuchen, bis zur Zerstörung Jerusalems und darüber hinaus in die befremdlichen Wege seines dritten Exiles mit den unaufhörlichen Schwankungen der teilweis sehr wirksamen Semitisierung andrer Völkertümer und den nie ausbleibenden Aufwallungen des Antisemitismus. Man wendet Pragmatik nach dem Causalitätsgesetz an und hat dabei allerlei Ursache, befremdet den Kopf zu schütteln. Man kann aber auch die Geschichte dieses Volkes nach prophetischer Pragmatik in seinem Messias gipfeln und brechen sehen und seine weltgeschichtliche Aufgabe darin erkennen, den Dienst des letzten Propheten, des Täufers, durch die Geschichte fort zu leisten. Dann schwinden die Einzelheiten aus dem Gesichtskreise. An den Propheten und Römer 9 bis 11 geschult läßt sich eine Philosophie der Geschichte des Christentumes entwerfen oder ahnend andeuten; und sie hätte den Gang des Christentumes durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Es würde nicht ausbleiben, daß sie seine siegende und herrschende Stellung im Gange der Dinge zu erkennen vermöchte; nur muß sie verstehen, Christentum und Christenheit zu unterscheiden, ohne sie darum zu scheiden. Die Kirchengeschichte darf

sich der Aufgabe nicht entschlagen, die Selbsterkenntnis und Selbstkritik der Christenheit behufs einer solchen Demütigung zu beschaffen, aus der allein der die Welt bezwingende Glaube an den Sohn Gottes hervorgeht, an den Auferstandenen, an den wir glauben und ihn lieben, ohne ihn zu sehen.

In solchen Spuren einer weltbestimmenden Wirkung des Christentumes läßt sich nun auch aufzeigen, in welcher Art Gott sich und uns in der Versöhnung der Welt, will sagen: in dem lebendigen andern Adam und seiner Königsherrschaft bis zur Unterwerfung des All,[1]) einen Ersatz geschafft hat für das, was die Sünde verhindert hat. Denn der einzelne Mensch ist für seine gesunde Entwickelung auch im Glaubensleben an die Menschheit gewiesen, an Gemeinschaft und an Geschichte. Das fordert, abstract gedacht, eine allgemeine vollkräftige positive Religion. Als eine solche träumt sich nun die römische Kirche. Wir können und sollen uns nichts Entsprechendes träumen, denn wir wissen auch von den Sünden aller Kirchen, in denen die eine unfehlbare, alleinseligmachende Kirche erscheint. Aber wirksam ist diese Kirche nach ihrer Unsichtbarkeit nur im Dienst am Wort und im Glauben. Diese zwei geschichtlichen Thatsachen, deren Unverwüstbarkeit jedem der eigne Glaube in dem eignen Unglauben und trotz seiner bezeugt, erweisen sich — ein Wunder vor dem Urteile des nüchtern messenden Verstandes — als der ausreichende Ersatz für eine lebensvoll ausgestaltete, machtvoll wirkende positive Religion.[2]) Diese Thatsachen sind aber der Dienst am Worte von der Versöhnung und der „rechtfertigende" Glaube, in dem man der Einladung Recht an sich gibt: καταλλάγητε.

Versöhnung der Welt mit Gott, das braucht also nicht nur eine uneigentliche Wendung, eine idealistische Vorausnahme des nie vollständig eintretenden Ergebnisses aus der Versöhnung einzelner Sünder mit Gott durch die Jahrhunderte hin zu sein. Gewiß aber ist sie nicht das Ziel der Wege Gottes mit den Menschen, sondern ihre Mitte; deshalb eben ein Mittel Gottes für die Zurückführung der verlorenen Söhne, wie ja sein Sohn der Vermittler ist, weil er sich selbst von Gottes wegen zu einem Mittel für die verlorenen Schafe gemacht hat.

[1]) 1. Kor. 15, 21. 22 vgl. 45. 25—28. [2]) Wissensch. § 229—231.

Wurde versucht, Spuren von der Wirksamkeit dieses Mittels im Weltlaufe nachzuweisen, so ist es weit aussichtreicher, an der „Darbringung der Heiden“ die Zweckdienlichkeit des Evangelii von dieser Versöhnung für die „gottesdienstliche Arbeit“ der Boten Christi aufzuzeigen.[1]) Das wird geschehen, wenn die Betrachtung nun bei den einzelnen Versöhnten einkehrt und vorführt, wie sich die Versöhnung, nach den bisherigen Ausführungen in ihrem Glauben, Leben und Wandel wiederspiegelt. Es wird erhellen, wie sich da in der That eine Zueignung der vorhandenen Versöhnung vollziehe. Es überwiegt in diesem Vorgange durchaus das Widerfahrnis; statt daß der Sünder im Fahrenlassen seines Gotteshasses sich mit Gott versöhnte, besteht seine Versöhnung vielmehr im Innewerden dessen, daß er sich Gotte versöhnt glauben darf und zu glauben vermag. Die Rechtfertigung ist der zueignende Vollzug der Versöhnung mit Gott an den einzelnen Sündern, und eben das gibt allem Leben und Treiben der Christen als solcher seine eigentümliche Art.

[1]) Röm. 15, 15 f.

Glaubensleben und Lebenswandel aus der Versöhnung heraus.

Wann der Lenz kommt, müssen die Saugwurzeln des scheinbar dürren Baumes ein aufgetautes Erdreich finden, um ihm Nahrung zu sammeln, und die Knospen müssen ihre Blätterkrone um sein Geäst her entfalten, damit der Austausch mit dem lichten Luftmeer anhebe. Der Wurzeltrieb des Christenlebens ist der in das Unsichtbare sich verzweigende Glaube, das austauschende Wachstum ist ihm sein Wandel im Sichtbaren. Der Gekreuzigte, in dem Gott die Welt ihm selber versöhnt hat, ist dem Paulus sein Leben; durch den Glauben an ihn trägt und zieht er es in sich; Christi Geist, der dieses Lebens Odem ist, ist auch seines Wandels bestimmender Trieb. So ist es gemeint, wenn erst von Glaube, Leben und Wandel, hier oben aber von Glaubensleben und Lebenswandel geredet ist. Das ist nicht dreierlei, es ist eines; aber dieses eine Leben in den Regungen, ohne die es eben nicht Leben wäre.

Hat das etwas mit dem Verständnisse der Versöhnung zu thun? Hängt das Leben von der Theologie ab? Gewiß hing das Leben des Lazarus nicht von der damaligen Medicin ab, und doch vernehmen wir nicht, daß Paulus dem Lukas aufgegeben habe, den Arzt an den Nagel zu hängen. Gewiß sind viele Fromme vor der Reformation selig geworden; und doch hat es ein Doctor der Theologie sein müssen, der den Glaubensfrühling gebracht hat. Gewiß konnte man ein gesetzestreuer Jude und ein Glaubenszeuge Jesu sein, wie es wohl bei dem älteren Jakobus sich wird verhalten haben; und doch muß Paulus die

Aussicht eröffnen, daß eine eigensinnige Gesetzlichkeit von Christo scheiden könne. Sie haftet aber letztlich an einem Irrtum, und ohne seine Dogmatik hätte Paulus keine Menschheitkirche gegründet und nicht noch vierzehn Jahrhunderte danach Luthern und uns den Weg in die Freiheit eines Christenmenschen gewiesen. In der That ist Glaube nicht bloß eine fromme Weltanschauung, ein trotziges idealistisches Doch gegenüber den zwingenden Augenscheinlichkeiten der Weltbetrachtung. Er ist „eine Stellung der Seele";[1]) aber auch nicht bloß das. Er ist ein persönliches Verhalten zu persönlichem Verhalten. „Auf die Verheißung trauen" das heißt nicht, eine Meinung billigen; auch nicht in Liebesstimmung schmelzen; nein, es heißt, der Zusage einer Person trauen, weil man der Fähigkeit und der Gesinnung der Person die Ehre gibt, überzeugt, was sie verheißen, könne und werde sie thun.[2]) Ein persönliches Verhalten soll auch beim Christen nicht ohne Einsicht zustande kommen. Freilich darf diese Einsicht bei dem einzelnen Gläubigen sehr unbefangen aufgenommen und unerörtert bewahrt werden und so den unentbehrlichen Einschlag für ein Glaubensleben bilden. Aber nicht nur Paulus hat es gespürt, daß die Gemeinde ihren Dienst an der Bereitung ihrer Glieder nicht ausreichend thun kann, ohne der Einheit des Glaubens und des Erkennens Christi entgegenzukommen.[3]) Und irrige Meinungen über das, was Christus uns sein könne und wolle, beirren als ansteckende Krankheit bald die Thätigkeit der Saugwurzeln, bald das unentbehrliche Aus- und Einatmen des Laubes an unsrem Lebenswuchse. Sonder Zweifel ist es eine Verwechselung, wenn man die theologische Fassung eines Dogma zum Gegenstande des Glaubens und diesen Glauben zu einer Leistung machen will, um durch sie als Entgelt die Seligkeit zu erwerben. Aber ein andres ist es, Schädlinge von den zarten Zweigen und Knospen am Wuchse des Glaubenslebens zu entfernen und die Gefäße von Wucherungen freizulegen oder vor ihnen zu bewahren; dann strömen die Lebenssäfte fröhlich in das Wachstum hinein. Solche Schädigungen sind auch die Irrtümer; und sie haben eben allzeit die Arbeit an treffender Auffassung in der Erkenntnis veranlaßt. So sei es versucht, im folgenden die Probe auf das Rechenexempel zu machen. Aus dem Glauben heraus die Gottesthat der Versöhnung an der Hand des apostolischen

---

[1]) H. Drummond, The changed Life. Deutsch Bielef. 1891 S. 50. [2]) Röm. 4, 16—25. [3]) Eph. 4, 12 f.

Zeugnisses zu umschreiben und zu beschreiben, ist bisher unternommen. Möge es nun einleuchten, daß sie gerade so dazu angethan ist, den Glauben und seine Früchte hervorzurufen und zu erhalten.

Der Glaubenskampf.

Die tödliche Krankheit des Glaubens ist der Zweifel. Nicht solcher Zweifel, der ohne Glauben sich gar nicht regen könnte, Zweifel an Gegenständen, die sich ihm darbieten, sondern der Zweifel an ihm selbst, an dem Rechte zu glauben und diesem Glauben ein entscheidendes Gewicht zuzumessen. Nur ist diese Unterscheidung nicht ganz leicht zu vollziehen oder festzuhalten, denn der Glaube ist ja der Wiederschein seiner Gegenstände in einer empfänglichen Seele; und so wird letztlich das Recht, zu glauben, durch die Schätzung des Gegenstandes gewiß werden; ja, man kann den Glauben eben diese Schätzung nennen. So ist der echte Glaube im tiefsten Grunde nichts anderes, als daß das erste Gebot dem Menschen aus einem Gebote zu dem Lebensodem seiner Seele geworden sei.[1] Auch bei der Entstehung und dem Bestande dieses Glaubens, der in allem andern Glauben die Seele ist, hat die Einsicht eine bedeutsame Mitwirkung, und zwar diejenige Einsicht, von der eben hier gehandelt wird. Freilich ist das offenbar gewordene Geheimnis der Versöhnung nicht geeignet, rein theoretische Zweifel zu heben; indes sein Verständnis ist unentbehrlich, um diejenigen Zweifel zu überwinden, welche unter dem Kampf um die Gewinnung und die Behauptung des rechtfertigenden Glaubens erwachsen. Nicht selten versichert man völlige Bereitwilligkeit, dem Christentume beizufallen, wenn nur die Zumutung aufhöre, unverständliche Dinge zu glauben oder Lehren zu billigen, welche wider den gesunden Menschenverstand streiten. Man erklärt sich geneigt, Belehrung anzunehmen und Zweifel beheben zu lassen, nur unter der Bedingung, daß Beweistümer und Entscheidungen von der heute geltenden Wissenschaft anerkannt seien. Ausdrücklich sei betont, daß ein Versuch nach dieser Richtung hier nicht gemacht werden soll. Eine an die Bibel angeschlossene Erörterung der Versöhnung

---

[1]) „Die Zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott", Luther, gr. Katech. 1. Geb. R. 404. „Was ist der Psalter, denn eitel Gedanken und Uebung des ersten Gebotes?" ebd. Vorrede R. 395.

dürfte überhaupt nicht in der Lage sein, die Bedenken derjenigen zu beseitigen, welche ihre Ueberzeugung auf Beweisführungen zu stützen gedenken und dabei fordern, daß diese Beweise ihren Ausgang von allgemein anerkannten Einsichten nehmen.

Sinn und Wirkung der großen Thaten Gottes nennt die Schrift Mysterien, Geheimnisse. Der Rat, die Gedanken Gottes erscheinen ihr nicht nur unerfindlich, sondern auch unverständlich für alle, solange der heilige Geist ihnen den Sinn nicht eröffnet. „Was kein Auge geschaut, was kein Ohr gehört, was in keines Menschen Sinn gekommen ist, was Gott bereitet hat denen die ihn lieben, das hat Gott uns aber offenbaret durch seinen Geist."[1]) So verschließt zwar Gott seine Gedanken nicht neidisch vor der Menschen Vernunft; indes auch das offenbare Geheimnis verliert die Art des Geheimnisses nicht völlig,[2]) und Gottes Ratschlüsse heißen nicht nur deshalb so, weil sie ehedem und von Ewigkeit in Gottes Herz beschlossen und verschwiegen gewesen sind. Auch von ihnen läßt sich sagen, was Goethe von der Natur sagt: geheimnisvoll am lichten Tage läßt Gottes Geheimnis sich des Schleiers nicht berauben, es sei denn durch seinen Geist im Glauben. Wer es frevelnd unternimmt, aus bloßer Wißbegier dem verschleierten Bilde zu nahen und ihm die Hülle zu entreißen, wird enttäuscht von dannen gehen, denn die Züge verlieren im Nebelgewirre der Widersprüche und Zweifel ihre Deutlichkeit und Faßbarkeit. Glaubenslehren sind ja nicht Beweise für die Gegenstände des Glaubens vor dem glaubenslosen Verstande; vielmehr bietet christliche Erkenntnis ihre Gegenstände dem Glauben an und unterbreitet sie einem Sinnen, für welches der Glaube selbst Ausgang, Anlaß und Auge bildet. Erst das Glaubensauge, welches der Geist aus Gott öffnet, bietet unsrer zerlegenden und ableitenden Betrachtung den Stoff so dar, daß er ihr als volle bedenkenswerte Wirklichkeit entgegentritt. Erst das Glaubensgehör vernimmt, was im Schriftbuchstaben Gotteswort ist.[3]) Und wenn nun gerade der Rat Gottes, die Welt zu versöhnen, eine neue Schöpfung anstelle der alten gesetzt hat,[4]) wie sollte doch eine Darlegung dieses Rates die Bedenken und Zweifel dessen entwurzeln können, der eben mit den Maßen der alten Schöpfung messen will und als der natürliche Mensch vom Geiste Gottes nichts vernimmt. Während der Apostel bereit war, aus jenem

---

[1]) 1. Kor. 2, 9. 10. [2]) 1. Kor. 2, 7 im griechischen Texte: geheimnisweise. [3]) Gal. 3, 2; 1. Kor. 2, 6–16. [4]) 2. Kor. 5, 17. 18.

Gottesrate die Weisheit unter den Vollkommenen zu entwickeln, hat er doch das Bekenntnis nicht zurückgehalten, das Rätselwort göttlicher Offenbarung lasse uns hier nur wie im Spiegel schauen.[1])

Indes dieselben Zweifel, die dem gesunden Menschenverstand aufstoßen, erheben sich zumteil auch innerhalb des Glaubenslebens. Es sind dieselben Gegenstände und Fragen, auf welche die Gedanken sich richten und an denen sie sich stoßen und hangen bleiben; nur hat das Nachdenken einen völlig andern Zug. Wissenszweifel fragen nach der Denkbarkeit; sie wollen eine Bürgschaft dafür, daß es der Mühe wert sei, sich forschend auf das Evangelium einzulassen, um aus ihm weiterführende Einsicht abzuleiten. Die Glaubenszweifel gehen auf die Wirklichkeit und Wirksamkeit; sie schwanken zwischen der Zustimmung, daß es ja so sein müsse, und zwischen der bittren Sorge, daß es so nicht sein könne, oder dem Mangel an der Erfahrung, daß es völlig so sei. Wohl müßten wir einen solchen hohen Priester haben, „er ziemte uns wohl"; [2]) aber kann Gott ihn dazu eingesetzt haben? Habe ich ihn? Gibt es eine Erlösung aus dem Leibe dieses Todes? [3]) Solche Zweifel des Glaubens zeitigt die im Argen liegende Welt um uns her, zeitigt vor allem der alte Adam im eignen Inneren; und auf sie sind die herablassenden Thaten Gottes berechnet, ihnen kommt sein Wort in der heiligen Schrift verheißend, deutend, überführend, strafend und ermunternd entgegen. Denn auf Glauben ist es mit Gottes Werk in Christo abgesehen. Glaubenslosigkeit ist unser Elend; Glauben ist die einige Kraft, dieses Elend von innen heraus zu heben; Ringen um Glauben und seine Bewahrung ist des Christenlaufes Anfang und Ende; das zeigen uns die Spuren Abrahams, das fordert von uns der Vorgang dessen, welcher im Wettlaufe des Glaubens der Fürst und Vollender zugleich gewesen ist.[4]) Und eben darum hat die sinnende Versenkung in die offenbaren Geheimnisse Gottes auch da eine Aufgabe zu lösen, wo es sich um die Kräftigung und Heilung des streitenden und wunden Glaubenslebens handelt.[5])

Nur an Gott den Versöhner kann man Glauben im Vollsinne fassen und vollkömmlich glauben.

[1]) 1. Kor. 13, 12. [2]) Ebr. 7, 26. [3]) Röm. 7, 24. [4]) Röm. 4, 11. 12. 17—21; Ebr. 12, 2. [5]) Ebr. 5, 11—6, 12.

Bei einer solchen Behauptung ist selbstverständlich nicht von der Vocabel, sondern von dem Glauben die Rede, der eine völlig eigenartige Erscheinung auf jenem Gebiete des religiösen Lebens ist; von jenem Glauben, welchen die Reformatoren als den besonderen Heilsglauben (fides specialis) der allgemeinen religiösen Denkweise (fides generalis) gegenüberstellten. An diesem Glauben ist ihnen aufgegangen, was denn Glauben eigentlich sei, und darum bezeichnen sie ihn zur Unterscheidung von der verständigen Zustimmung zu der christlichen Ueberlieferung und im Gegensatze zu den Römlingen mit Betonung als ein Vertrauen. Vertrauen ist nun nicht erforderlich, wo man Proben anstellen und berechnen kann; in diesen Fällen weiß man und rechnet auf das unausbleibliche Ergebnis. Vertrauen kommt nur in frage, wo das Ergebnis an sich unberechenbar ist und doch bestimmt erwartet werden darf. Das aber trifft ein bei einer Person und dem Geheimnis ihres Inneren und ihres Handelns. Vertrauen hat seine Stelle nur gegenüber dem verläßlichen Wollen und dem zweifellosen Können einer Person, die uns Bürgschaft genug für sich selbst leistet. In diesem Sinne — das ist die Meinung unsres Satzes — gibt es Glauben an Gott nur im Christentum und hier nur, weil Gott in Christo der Versöhner ist.

Freilich meint man ja, sich Gottes und seiner Liebe vergewissern zu können, indem man Gottes Dasein und Wirken als ein unentbehrliches Postulat, als eine Forderung der sittlichen Weltanschauung nachweist. Wird die Gottesliebe der Art bestimmt, dann kann man sie als eine Welteinrichtung bezeichnen, als ein unentbehrliches Nachhilfsmittel, um den verqueren Gang der irdischen Dinge zu einem menschenwürdigen Ziele zu bringen. Auch dieser matte Wiederschein dessen, was die Schrift Liebe nennt, könnte nicht aufgefaßt werden, wenn jene Liebe sich nicht in dem Versöhnungswerke mit belebender Kraft dargeboten hätte. Zwar liebte man es schon ehedem, die Güte des Schöpfers in tausend kleinsten Zügen aus der Natur aufzuzeigen; da begrub das Erdbeben zu Lissabon im Nu tausende ahnungsloser Menschen; jene Nachweise zerstoben wie Spinnenweben und die Theodiceefrage bewegte alle denkenden Köpfe Europas. Nicht anders ist es selbst in Israel gewesen; die Gerechtigkeit, geschweige die Liebe des Weltlenkers wurde dem überlegenden Verstande zweifelhaft; Zeuge dessen steht in der Bibel neben dem tiefsinnigen Gedichte von Hiob der zweifelnde, fast verzweifelnde Prediger. Aus dem Weltgange kann man den Gott der Liebe nicht erkennen, man

glaube denn zuvor an ihn. Die Uebel sind da, und so wenig eine tapfere wie eine altkluge Denkweise vermag ihnen ihre Empfindlichkeit zu nehmen, indem sie sich ihre Diensamkeit vorhält. Bleibt doch der Arzenei ihre Bitterkeit, wie sehr man von ihrer Heilsamkeit überzeugt sei. Auch ist es nicht die Meinung der Schrift, daß das Uebel seine schmerzende Schärfe verlieren solle und könne; wie könnte es sonst Kreuz, wie könnte es Mittel gegen die Sünde sein? Aber im Kreuz ein Mittel der Liebe zu erkennen, dazu gehört schon der Glaube; dazu gehört es, daß man in die Nachfolge des Kreuzträgers nach Golgatha eingetreten ist.[1]) Nur der blinde Glaube des Kindes kann sich dem Vater ergeben, nur der Glaube des Versöhnten die Weltlenkung Gottes liebevoll finden. Auch den ersten Artikel mit seiner Erklärung kann man nicht beweisen; man muß an seinen Inhalt glauben. Die aufdämmernde Morgenröte hat in Israel den Kampf des Glaubens entfacht, mit seinen Anfechtungen, mit seinen Siegen und seinen Verzichten;[2]) aber erst mit dem „Aufgang aus der Höhe" ist „der Glaube geoffenbaret und gekommen".[3])

Keine Liebe ohne Wille und ohne Herz; und so kann die Liebe Gottes keine nachweisbare Einrichtung, keine Welteinrichtung sein und werden. Die neuere Zeit hat einen großen Sänger reiner Menschenliebe besessen, den Engländer Dickens; mit flammendem Griffel hat er die bequeme Heuchelei der anstaltlichen Liebe bloßgestellt; und wir wissen, was Einrichtungen der sogenannten christlichen Liebesthätigkeit ausrichten, wenn das Herz aus ihnen weicht, wenn die persönliche Beteiligung mangelt. Und an solchen Mißbildungen hat es schon in der Apostel Tagen nicht gefehlt.[4]) Der verlorene Sohn hat sich nicht auf die heimische Hausordnung verlassen, sondern ist zu dem Vater zurückgekehrt und hat das Vaterherz gefunden. Zu dem Herzen Gottes, welches die Hülle von seinen Tiefen zieht und die Kraft seiner Leutseligkeit in der Gnade des Sohnes spüren läßt,[5]) zu ihm kann man ein Vertrauen fassen, zu Gott in Person.

Aber diese Person muß zuverlässig sein, unwandelbar. Nur dem Charakter trauen wir; auf den heiligen Gott, den einzig unwandelbaren im ewigen Wechsel der Vergänglichkeit, stellen wir unsren Glauben.[6])

---

[1]) Matth. 16, 24; Ebr. 12, 1—3. [2]) Ebr. 11 bes. V. 39 f. Die Psalmen und die Propheten. [3]) Luk. 1, 78; Gal. 3, 23. 25. [4]) 1. Kor. 13, 1—3. [5]) Titus 3, 4 f.; 2, 11 f.; 2. Kor. 13, 13; Röm. 5, 15. [6]) Hier und im Folgenden tritt ins Licht,

Und diese Erwägung führt weiter dazu, uns im einzelnen vorzuhalten, warum wir Adamskinder nur an den Versöhner glauben können; warum wir seine unwandelbare Liebe nur in der Gestalt erfassen und fest halten können, welche sie für uns in der Versöhnung durch Christum angenommen hat.

Und diese Liebe im Glauben zu erfassen, dazu bedarf es freilich gewiß keiner Theologie, auch nicht einmal einer klaren Auseinanderlegung der Beweggründe für ihre Schätzung. Es bedarf nur des Eindruckes von ihrer Wirklichkeit und dessen, daß ihre Art es einem anthue; darum „preiset Gott seine Liebe an".[1] Auch im persönlichen Leben hängt ja die Wirkung nicht von der Einsicht darein ab, was alles zur Erzeugung eben dieser Wirkung ineinander greife; so ist es doch bei jedem großen Dichtwerk. Allein ein unbegründetes Mißtrauen kann wohl eine Liebe untergraben, von der das Glück des Lebens abhängt. Und so kann ein Irrtum sich wie eine Decke über die dürstenden und hungernden Sünderherzen legen, so daß sie an dem Brote vorbei greifen, das für der Welt Leben gegeben ist.[2] Die Scheu vor dem strengen Richter treibt dazu, Vermittelungen aller Art zu suchen, so lange man nicht vermag, in dem Richter den suchenden Hirten zu erkennen. Davon zeugt die Thatsache der Reformation. In der Erfahrung davon gründet zuerst die Schätzung der „reinen Lehre" bei unsern Vätern. Und eben deshalb bleibt es die Aufgabe der Theologie, die Beweggründe klar zu stellen, welche uns jene Liebe schätzen lehren, indem wir sie erkennen; und wo Leitung der Suchenden und Zurechtweisung der Irrenden erfordert wird, da tritt die „gesunde Lehre" in ihre Rechte ein.[3] Deshalb zergliedern wir weiter, was wir viel lieber erleben und anbeten.

Es ist ein alter Satz der reformatorischen Bekenner, der Sünder müsse Gott fliehen bis in den Gotteshaß hinein, solange er nicht an das Erbarmen glaube; „erst dann wird ihm Gott ein Gegenstand, den er lieben mag."[4] Sie beriefen sich zum Erweise auf die Erfahrung, die man in den Seelenkämpfen um die Heilsgewißheit macht. Es wird

---

warum es wohlgethan sei, dabei zu bleiben, daß Gott der Versöhner, nicht auch der Versöhnte sei. Vgl. S. 365 f. überhaupt S. 347 f.

[1]) Röm. 5, 8. [2]) Joh. 6, 51 vgl. 64—70. [3]) 2. Tim. 4, 1 f.; 1, 13 f. [4]) Apol. R. 84. Der deutsche Text behält den kennzeichnenden Ausdruck bei „obiectum amabile, ein lieblich, selig Anblick". Vgl. ferner ebenda R. 66 f. Augsb. Conf. Art. 20 R. 17. 18.

auch hier kein Mißgriff sein, wenn die lehrhafte Auseinandersetzung in eine Predigt überzugehen scheint. Es ist so, wie die Väter bekannten; denn allein das Strafopfer des Sohnes Gottes verbürgt dem Sünder die Unwandelbarkeit der vergebenden Gnade. Daß Vergeben nicht Vergessen sein könne und dürfe, das weiß wohl jeder ernste liebevolle Erzieher; aber er weiß auch, daß die Vergebung nicht aus der Geringschätzung der Fehler des Zöglings fließen darf, wenn sie sittlich wirken soll. Trotzdem verwechselt die Theologie bei Gott nicht selten die Vergebung mit der leichteren Beurteilung der Sünde von seiner Seite; sie thut es noch immer, während schon die evangelische Reformation die Wahrheit unauslöschlich in die Geschichte der Kirche eingegraben hat, daß die frohe Gewißheit des rechtfertigenden Glaubens unzertrennlich zusammenhängt mit der vollen Schätzung der Sündenschuld. [1]) Keine Ueberlegung bringt das erwachende Gewissen zum Schweigen, wenn es die Schuld meiner Sünde bezeugt; das haben schon die Heiden erfahren und bezeugt. [2]) Und das erweckte Gewissen ist der unstillbare Zeuge für die Forderung des göttlichen Gesetzes und für die unausweichliche Rechenschaft vor seinem Gerichte. [3]) Wird mir nun die Vergebung Gottes angekündigt, — soll denn mein sittliches Urteil strenger, unwandelbarer sein als das Urteil Gottes? Oder ist Gott etwa im Zwiespalte mit sich in seiner Forderung und in seiner Gnade? Ist aber der übertretenen Forderung des Gesetzes das Gnadenangebot gefolgt, kann und wird nicht dem Gnadenangebot ein unnachsichtiges Gericht folgen? Wer und was bürgt mir für die Verläßlichkeit der rechtfertigenden Erklärung Gottes und für ihre Giltigkeit in die Ewigkeit hinein? Lediglich und allein, daß Gott der Versöhner ist und wie er das ist durch Jesum Christum. Keine durch-

---

[1]) S. 10—20. [2]) Vgl. meine Schr. Das Gewissen 1878. S. 146 f. [3]) Non potest cor, vere sentiens deum irasci, diligere deum, nisi ostendatur placatus. Donec terret et videtur nos abiicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, iudicantem et punientem. Facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit deum diligere super omnia, quia non sentiunt quid sit ira aut iudicium dei. At in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophioarum. Uebers.: sie wissen noch nicht recht, was Sünde für eine Last, was für eine große Qual sei, Gottes Zorn zu fühlen. Aber fromme Herzen, die es im rechten Kampf mit dem Satan und rechten Aengsten des Gewissens erfahren haben, daß solche Worte und Gedanken eitel Gedanken, eitel Träume sind. Apol. R. 66 N. 36 f.

dringendere Ankündigung des fordernden Gesetzes als seine richterliche Geltendmachung an dem, „der Fluch geworden für uns; denn es steht geschrieben: verflucht ist jeder, der am Kreuze hängt.“ [1]) Zur Sünde gemacht von dem, der in ihm die Welt mit sich versöhnte, bürgt der Gekreuzigte mit seiner Fürbitte, seinem Notruf und seinem sieghaften Aushauchen [2]) jedem dafür, daß es derselbe unwandelbare heilige Wille ist, dessen Zorn offenbaret wird über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten, der aber auch uns geliebet und seinen Sohn als Versöhnung (Sühne) für unsre Sünden gesandt hat. [3]) Die in ihrer Verurteilung unwandelbare Heiligkeit ist gewiß auch unwandelbar in ihrer Begnadigung, weil diese Vergebung ja jene Verurteilung in sich schließt; denn, wer sich selbst als Gottloser gilt, eben der und nur der darf sich im Glauben der Rechtfertigung getrösten. [4]) So wird das böse Gewissen, durch das göttliche Wort bestätigt, zum Prediger der Heilsgewißheit. Der Heilige hat es so ernst mit der Sünde genommen, daß der ohne Sünde Versuchte mit der Sünde nicht hat fertig werden dürfen, ohne der Sünde Sold zu erfahren; so wird es ihm auch ernst sein mit der Verstattung, daß wir uns der Sünde tot achten dürfen und mit Christo verbunden keine Verurteilung mehr zu befahren haben. [5]) Diesen Weg, den rechtfertigenden Glauben an Jesum zu fassen, hält uns die Taufe in seinen Tod hinein vor; diesen Weg, den Glauben immer neu zu gründen und stärken, bis in der Wiederkunft Christi aus dem Glauben Schauen wird, weist uns das Herrnmahl in dem Blute des neuen Bundes. [6])

Freilich gehört zu dem Troste, den man aus seiner Taufe holen mag, die innere Einstimmung in das Urteil Gottes. Es ist nicht umsonst, daß Paulus in seinem Bekenntnisse den Angstruf der Verzweiflung und das Dankgebet hart aneinander schiebt. Der Sünder muß spüren, daß er dem Tode verfallen sei; und darüber hinaus muß er anerkennen, daß er des Todes wert sei und endlich muß er auch bereit sein, diesen Tod zu sterben, wenn er volles Vertrauen auf das göttliche Urteil gewinnen soll, darinnen Verdammnis und Gerechtigkeit zugleich ihm zugesprochen wird, die Rechtfertigung des Gottlosen. [7]) Gestorben ist in

---

[1]) Gal. 3, 13. Vgl. S. 393 f. [2]) 2. Kor. 5, 21; Luk. 23, 34; Matth. 27, 46. — V. 50; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30. [3]) Röm. 1, 18; 1. Joh. 4, 10. [4]) Röm. 4, 5. [5]) Röm. 6, 8. 9. 23. 11; 8, 1. 31 f. [6]) Röm. 6, 3. 4; 1. Kor. 11, 26. Vgl. S. 166—168. 181 f. [7]) Röm. 7, 24. 25; 1, 32. — Gal. 5, 24; Röm. 8, 13; 6, 2 f.; 4, 5. Oben S. 409.

der Taufe der verurteilte gottlose Mensch für Gott; doch nur unter eigner Bereitschaft, auch für sich selbst zu sterben. Aber Christus mutet keinem zu, sterben zu wollen, um sein Leben zu verlieren; er lädt vielmehr dazu ein, um es zu gewinnen.[1]) Jener Angstruf, der ja gar nichts mit einer Verzweiflung als Vorspiel der Selbstentleibung gemein hat, steht darum eben nicht im alten Testamente, sondern da wird er laut, wo das Dankgebet dicht daneben treten darf. Die Selbstverurteilung macht das Gewissen zum Prediger der Heilsgewißheit, jedoch erst dann, wenn im Glauben an den Auferstandenen das Recht gewonnen ist, sich tot zwar den Sünden, zugleich aber lebend in Christo zu achten. Wer gewiß sein darf, Christum angezogen zu haben, der vermag es auch, die Bereitschaft dafür zu gewinnen, daß er das alte Selbst Zug um Zug, Stück für Stück in den Tod gebe. Hat das Leben denselben Inhalt als der Glaube, wie dieser Glaube das Urteil Gottes zum Inhalte hat, dann hemmt es den Glauben nicht, dann ist es ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes, und es heißt von ihm: das Ich meines Lebens bin nicht mehr ich.[2])

Mit diesem Ausblicke tritt vor unser Nachdenken der Kampf um die Bewahrung des Glaubens; auch er zieht die Spannkraft aus der Glaubenseinsicht in die Versöhnung, denn allein der ewige Hohepriester verbürgt uns die eigne Erlösbarkeit. Der herbe Seufzer über die Gebundenheit an die Sünde müßte nicht aus der Tiefe ernster Kampfesnot aufgestiegen sein, wenn sein Nachhall nicht noch in die Freude über den Frieden mit dem gnädigen Gott hinein tönte.[3]) Die Diagnose der Selbsterkenntnis stellt doch auch eine beängstigende Prognose. Ist denn meine Kraft dem Ärgernisse fortan gewachsen, der umschauende Blick genugsam vor Blendung gesichert, wo die Verführung ihr Spiel treibt? Werde ich Glauben halten können, wenn meine Ohnmacht die Ohnmacht der Gnade zu sein scheint, wenn der alte Adam jeden Morgen neu erwacht und das tägliche Ersäufen nicht immer gelingen will? Ja, es wäre wohl zum Verzweifeln, wenn es nichts gäbe als die große Liebesdemonstration am Kreuze, nichts als die Vergebung für alles, was vorüber ist, nebst der Anweisung, fortan für sich selbst zu sorgen. Aber es gibt mehr. Wir haben die Versiche-

---

[1]) Matth. 16, 25. [2]) Gal. 2, 19. 20. [3]) Röm. 7, 21—8, 2.

rung, daß wir der Herrschaft der Sünde entnommen seien.[1]) Und es kommen Brüder zu uns, die legen den Finger auf das Apostelwort: „wer in Christo bleibt, sündigt nicht",[2]) und versichern, selbst seit geraumer Zeit nie mehr gesündigt zu haben. Jene besorgte Klage stamme nur daher, daß es dem Glauben an Entschiedenheit fehle. Aber derselbe Apostel sieht in der Aussage, Sünde nicht zu haben, einen Selbstbetrug,[3]) und Paulus findet die Bethätigung der erlangten Freiheit in einer fortgehenden Askese, welche der Schwachheit des Fleisches als Sklaverei erscheinen muß;[4]) seine Ermahnungen an die „Heiligen" in seinen Gemeinden lassen auch nicht in eine Gemeinschaft von Menschen hineinblicken, die in unaufhörlich siegreichem Kampfe wider die Sünde bewährt sind. Im Unservater hat Jesus seinen Jüngern die Bitte um Vergebung in den Mund gelegt, und zwar nicht um ihres Zustandes willen, sondern für ihre einzelnen Verfehlungen. Und wenn Johannes die Gewährung dieser Bitte auf Gottes Gerechtigkeit und Treue hin verspricht,[5]) so wird er sich nicht auf die Höhe der Geistlichkeit erhoben haben, auf der man es unternimmt, den rechten Christen den Gebrauch des Unservater zu untersagen. Dagegen mahnt uns unsre Taufe an den Auferstandenen,[6]) an seine eintretende Fürbitte und an seinen Geist, der in uns ruft, und, wo es Not thut, für uns eintretend seufzt.[7]) Droben zur Rechten Gottes derselbe, wie am Kreuz; am Kreuz derselbe, wie gegenüber dem fragenden,[8]) dem angefochtenen[9]) und dem verstummenden Petrus;[10]) zu gunsten aller gestorben, damit sie bei ihrem Leben nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.[11]) Er selbst steht uns ein dafür, daß wir „im rechten Glauben geheiligt und erhalten" werden sollen, er steht uns ein mit seiner werbenden, erwerbenden und festhaltenden Liebe, mit seinem gehorsamen, ringenden und siegenden Glauben.[12]) Ja, wenn die Todesfurcht ihren Schatten über die Seele wirft und dem Glauben zusetzt, sei es unser ganzes Leben lang, sei es in der letzten Stunde, — weil er das Leiden zum Tode hinter sich hat und darin selbst die letzte Ver-

[1]) Röm. 6, 14; 8, 2. [2]) 1. Joh. 3, 6. [3]) ebd. 1, 8 f. [4]) Röm. 8, 13. 14. Unter Askese versteht man ja „eine negative Sittlichkeit"; 6, 16—22. [5]) 1. Joh. 1, 9. [6]) Matth. 28, 18. 19; 1. Petri 3, 21; Röm. 6, 8 f.; Kol. 2, 11—14. [7]) Röm. 8, 34; 1. Joh. 2, 1. 2; Apg. 2, 38; Gal. 4, 6 vgl. 3, 26. 27; Röm. 8, 15. 16. 27. [8]) Matth. 18, 21 f. [9]) Luk. 22, 32. [10]) Luk. 22, 61 vgl. 24, 34; Joh. 21, 15 f. [11]) 2. Kor. 5, 15. [12]) „D. leb. Gott" S. 65 f. — Oben S. 125 f. 173 f.

suchung erfahren, vermag er denen, die in der Versuchung befangen sind zu helfen, niedergesessen zur Rechten Gottes, allzeit lebend, um für sie einzutreten.[1]) Es ist nicht ein Kraftzuschuß, den uns das apostolische Wort verspricht, mit dem ausgerüstet wir fähig werden sollen, von uns aus die Ketten der Sünde zu sprengen und nach der Verheißung der Tridentiner Synode die Gebote Gottes vollkömmlich zu erfüllen[2]) Es ist viel mehr. Es ist Freiheit, es ist die Stellung unter eine andre Lebensordnung.[3]) Und diese Freiheit haben wir nur, wenn wir im Glauben an den Sohn Gottes ihn, diesen Sohn selbst, in uns haben. Seine Person und die Beziehung zu ihr macht uns frei; sie ist das große Gegengewicht, was uns empor hebt und oben hält.[4]) Bei ihm ist die Zuflucht in den Stunden der Verführung und unter den Beschämungen der Verfehlung.[5]) Man ist nicht mehr allein mit dem ansprechenden Gesetze Gottes und der betrügenden, reizenden und gefangennehmenden Macht der Sünde. Man hat Zugang zu ihm, der, was er gestorben, der Sünde gestorben ist, was er lebt, Gott lebt;[6]) bei ihm findet man die Norm des Geistes, zu einem Wandel, der dem Gesetze gerecht wird, indem er aus der Liebe herauswächst, weil man nicht mehr unter dem verurteilenden Buchstaben darniederliegt;[7]) weil nicht mehr das Verbot die Begierde hervorlockt, sondern der Vorblick auf den vorangehenden Kreuzträger das Joch sanft und seine Gebote „nicht schwer“ sein läßt und so die Knechtschaft der Gerechtigkeit zur Freiheit wandelt.[8]) Sind doch dieses Geistes Geschäfte vornehmlich zwei, nämlich Christum in uns zu verklären und uns das Gebet in seinem Namen zu lehren.[9]) Neugeschaffen wird der Christ eben durch seine Versöhnung,[10]) und als Gottes Kind steht er unter der erziehenden

---

[1]) Ebr. 12, 2. 3; 5, 7—9; 4, 15. 16; 2, 17. 18 (15); 7, 25. 26. [2]) C. Trid. S. 6 cp. 16 Quum. ipse Chr. . . . tanquam caput in membra . . . in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat . . . nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene . . . divinae legi pro huius vitae statu satis fecisse . . . censeantur. Das pro huius ꝛc. bedeutet freilich, in seltsamem Verhältnisse zu plene, nach cp. 11: in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadunt. [3]) Vgl. unten über Rechtfertigung und Freiheit. [4]) Röm. 8, 2; Gal. 5, 1; 2, 20; Röm. 8, 10. [5]) Ebr. 2, 18; 4, 15. 16; 1. Joh. 2, 1. 2. [6]) Röm. 7, 25; 8, 1; 6, 9. [7]) Röm. 8, 5; Gal. 5, 13. 14. 25. 22; Röm. 7, 6; 2. Kor. 3, 6. 9 vgl. 1. H. S. 145—149. [8]) Röm. 7, 5. 7 ff.; Matth. 16, 24 f.; 11, 29 f.; 1. Joh. 5, 3; Röm. 6, 18 f. [9]) 2. Kor. 3, 17 f.; Röm. 8, 14 f.; Gal. 4, 5. 6. [10]) 2. Kor. 5, 17. 18; Eph. 2, 15. 16.

Gnade, unter der es nicht nach dem Naturgesetz ringender Kräfte, sondern nach der Geistesordnung der persönlichen fesselnden und überwindenden Liebe hergeht.[1]) Nur, daß uns Christus nicht fern im Himmel sitze oder ein geliebter, toter Mann sei! Nur, daß wir vertrauen, zur Rechten Gottes demselben zu begegnen, in dem hienieden der Vater zu schauen und die Gnade zu erlangen war. Nur daß wir ihm zutrauen, daß er zum Verkehre mit ihm und in ihm mit dem Vater in unsren Herzen wohnen wolle![2])

Soweit es denn gilt, im Glauben durchzuhalten bis zum letzten Odemzuge und den Knechtsdienst der Gerechtigkeit nach der Norm des Geistes durchzuführen,[3]) sollen wir unsrer Erlösbarkeit gewiß sein. Allein hier hat allzeit die Versuchung zu einer in der That weltflüchtigen Gesinnung und Lebenshaltung angesetzt. Ist es allein die Aufgabe, Glaube zu halten, was ist mir Leibesleben und Weltleben dann, als eine unerschöpfliche Quelle der Versuchung, eine unzerreißbar anhaftende Kette, und darum viel mehr, aber auch viel Schlimmeres als wertlose Gegenstände meines Handelns? Unter diesen Erwägungen wird das Heimweh der Beisassen und Pilgrime unbezwinglich. Die Erstlinge des Geistes im Herzen, seufzen sie nach der Erlösung.

Das neutestamentliche Wort kennt wohl ein gespanntes Warten; aber das ist ihm kein wegmüdes Hinübersehnen, sondern aushaltende, mannhafte Hoffnung. Der Gekreuzigte ist, wenn auch nicht ohne Seufzer, seine zwölf Stunden uns vorangegangen und hat nicht beten wollen, daß der Vater die aus der Welt nehme, die er ihm gegeben hatte und die darum nicht von der Welt waren. Deshalb wissen sie, daß sie vorerst mit ihrem Pfunde zu wuchern haben, bis der Herr in seinem Reiche kommt. Und deshalb schaut ihre Hoffnung nicht nur auf die Bergung eines Häufleins; auch nicht nur auf die Geborgenheit der persönlichen Seelen; vielmehr auf die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, deren alle Schöpfung mitgenießen soll.[4]) Gewiß ist

---

[1]) Röm. 6, 14; Tit. 2, 11. 12; Röm. 5, 5 f.; Gal. 2, 20; Röm. 8, 35—39. — Der νόμος τοῦ πνεύματος R. 8, 2 ist der νόμος πίστεως 3, 27 und sein Zug ist geschildert Röm. 5, 1—11. [2]) Röm. 8, 9. 10; Eph. 3, 16. 17; Röm. 8, 34 f.; Joh. 14, 9; 1, 14. 16. Vgl. L. F. F. Lehr: „Mein Heiland nimmt die Sünder an" u. s. w. [3]) Röm. 6, 18 f.; 8, 4 f. [4]) Röm. 8, 19—25.

jedem Glaubenden für seinen Tod die Geborgenheit in der Gemeinschaft mit Christo verbürgt; doch auf diese tröstende Bürgschaft sich zu beschränken, das ist gegenüber der heiligen Schrift eine willkürliche Genügsamkeit, die keine Verheißung hat. Vollends hat es nichts mit dem Evangelio zu thun, wenn man träumt, mit der Trennung vom Leibe, aller Mängel ledig, in den Vollgenuß persönlichen Lebens zu treten. So einfach lösen sich in dieser wunderbar und wundervoll aus Geist und Sinnlichem in einander gewobenen Gotteswelt, deren Auszug schon die Heiden den Menschen nannten, und als deren Krone die Bibel ihn achten lehrt, die Knoten nicht, auch diejenigen Knoten nicht, die wir selbst in sündigem Mißbrauch unsrer sinnlichen Mittel, voran des eignen Leibes, geschlungen haben. Der leibhaft Auferstandene verspricht uns in Person eine andre Lösung. Und auf sie zu verzichten, ist nicht um leichten Preis gethan. Bekanntlich neigt unsre Zeit, trotz aller Fortschritte im äußeren Leben, sehr zum Pessimismus; sie zweifelt daran, daß es für die Menschheit überhaupt und für jeden einzelnen ein erreichbares Ziel gebe, welches über diese Gegenwart hinausliegt. Deshalb ist die, freilich mehr platonische, Vorliebe für das Heidentum in der Form und Lehre des weltverachtenden und weltflüchtigen Buddhismus verbreitet. Diesem Pessimismus gegenüber beginnt unser Taufbekenntnis mit dem Artikel von der Schöpfung und lehrt unser Katechismus, anzuheben mit dem Danke für die Gaben des sinnlichen, des Weltlebens. Das ist aber nicht bloß eine selbstverständliche Voraussetzung oder ein loses Anhängsel unsres Heilsglaubens. Denn die Schrift beschränkt die Liebe Gottes nicht auf die Auserwählten und die Versöhnung, nicht auf die nachweisbaren Jünger Jesu, sondern in beiderlei Beziehung spricht sie von der Welt,[1]) das will sagen von der Menschheit, welche und wie sie nicht ohne ihre Natur, ohne ihre Leiblichkeit und ihren Ort gedacht wird.[2]) Ihr wird sich Gott in Christo bei dessen Wiederkunft abermal und abschließend offenbaren; und dafür steht eben bürgend seine Versöhnung ein. Mit diesem Ausblicke feiert die Gemeinde im Herrnmahl die Gemeinschaft mit ihrem Haupte.[3]) Der Versöhner hat nicht den umgebogenen Weltlauf zur Not eingerenkt, um etliche Seelen aus dem Schiffbruch in sein Reich zu retten; nein, in der Fülle der Zeiten hat er den Weltheiland gesendet;[4]) und weil derselbe der

---

[1]) Joh. 3, 16. [2]) Röm. 8, 18—25. [3]) 1. Kor. 11, 26. [4]) Joh. 4, 26. 42; 1. Joh. 4, 14; Kol. 1, 14—20; Eph. 1, 3—14.

Schöpfungsmittler ist, so hat auch das Versöhnungswerk des Erstlinges aus den Toten weltumspannende Bedeutung. Der zielbewußte und der Erreichung seines Zieles gewisse Lenker erweist sich in der Mitte seiner Wege als der seiner Welt mächtige Schöpfer. Er kann, was er zu wollen verspricht; seine Weltversöhnung trägt auch den hoffenden Glauben, weil sie die Vollendung der Welt verbürgt.

So bietet das Wort von der Versöhnung, und nicht eine tastende Ahnung der individuellen Ewigkeit, die einzige befriedigende Theodicee. Es ist wohl verständlich, daß das Ringen der Denker unter dem alten Bunde nicht zur Lösung des peinigenden Rätsels, sondern nur zu demütigem Schweigen vor der Allmacht gelangen konnte. Aber im neuen Bunde wird darüber hinaus das „Lob der Herrlichkeit seiner Gnade" laut.[1]) In dem Verständnisse des Heilsrates ist die teleologische Weltanschauung begründet[2]) und durch seine Durchführung in der Versöhnung ist dem Glauben das Ziel der Hoffnung verbürgt. Die Hoffnung ist die Spannkraft des rechtfertigenden Glaubens, wie in der Not um die eigne Verschlungenheit mit Fleisch und Vergänglichkeit, so in den Anfechtungen aus der Erwägung des Weltlaufes.[3]) Die Eschatologie, wie sie ein Stück von der Erkenntnis der Versöhnung der Welt mit Gott bildet, bedingt eine echt evangelische Ethik.[4]) Und das verhält sich so, weil sie den Sinn für die Geschichte[5]) weckt und auf die Lösung ihrer verwirrtesten und verwirrendsten Knoten deutet. Das lehrt die große Theodicee des Heidenapostels.[6]) Sie bietet auch die Vermittelung zwischen dem Glauben, der das eigne Heil ergreift, und der Hoffnung, welche die Welt umspannt. Diese Vermittelung liegt in der vollen Schätzung des Dienstes am Worte von der Versöhnung. An ihm gerät Israel in Aergernis und Verstockung. Eben diese Fügung Gottes entbindet aber das Heilsangebot von den Schranken der geschichtlichen Offenbarung. Der Dienst der Versöhnung gehört nun der Welt. Das ist nicht nur ein Wechsel in der Form des Particularismus; bisher

---

[1]) Hiob. — Eph. 1, 6. [2]) „Wissensch." §§ 261—267. [3]) Gal. 4, 5; Röm. 8, 23—25; 5, 2 f. [4]) 1. H. S. 261 f. [5]) 1. H. S. 248—252. [6]) Röm. 9—11. Kap. 10 ist nicht nur eine eingeschobene Verwahrung, gehört vielmehr durchaus in die Apologie hinein. Der Apostel erklärt weder den Grund göttlicher Erwählung noch die Entstehung des Glaubens, sondern zeigt Thatsachen auf und lehrt, sich ihnen gegenüber an ihren heilsamen Wirkungen vor Augen und an den Zusagen und Verheißungen Gottes zurechtzufinden.

nur ein Volk, fortan eine geschichtlich gebildete und begrenzte Gesellschaft, eine Körperschaft aus Proben von allerlei Menschenarten gebildet. Auf dem Wege geschichtlicher Durchdringung und Umspannung wird vielmehr doch die Welt, die Menschheit erstrebt und erreicht. Das ist ein langer Weg und seine Schlingungen, seine scheinbaren Umwege und Rückwendungen sind schwer oder garnicht zu überschauen und in ihrer Zweckmäßigkeit zu verstehen. Nur das ist durchaus zu verstehen, was ihn eben zum Wege auf das eine Ziel zu macht. Und was ihn dazu macht, das ist das „Glaubens-Gesetz", die Heilsordnung: „sonder Gesetz" und „aus Glauben in Glauben".[1]) Gesetz gilt allen und der Gesamtheit; aber es kann nicht lebendig machen und deshalb kann es mit allem Richtung-geben nur richten. Das ist die Art des Ideales. Glauben kann nur jeder, jeder einzelne. Das Glauben fordernde Wort sucht die Menschheit in den Menschen, so gewiß es die Menschen nur in der Menschheit findet. Die Versöhnung ist ja nicht eine neue Weltanschauung, welche eine Zeit oder ein Volk ergreifen mag. Dergleichen geht von ihr aus und bereitet ihren Eintritt bei den einzelnen vor, wie das Morgenrot den Sonnenaufgang. Allein Versöhnung ist ein Verhältnis von Person zu Person.[2]) Die mit Gott versöhnte Welt ist die Welt, wie sie unter der Königsherrschaft des Gekreuzigten steht, die in Christo befaßte Welt. Und den einzelnen Menschen wird diese Versöhnung nicht zwangsmäßig angethan, auch nicht auf geschichtlichem Wege, wie es uns Modernen mit der Bildung widerfährt. Versöhnung wird im Wort angeboten und sie wird angenommen, wo es zum Glaubensgehorsam kommt. In dieser Thatsache des persönlichen Lebens spiegelt sich die Thatsache wieder, daß der Universalismus Jesu sich durch den Individualismus vermittelt hat. Das war bei ihm so, weil er der Vollendung außerhalb des Umkreises seiner Geschichte und durch diese seine Vollendung auch gewiß war, die Geschichte zu beherrschen und an ihr Ziel zu führen.[3]) Der zum Glauben Gekommene wird in seiner Berufung zugleich seines eignen Zieles gewiß und erfährt es, wie der Verlauf der Geschichte diensam sei, um jedem Sünder die Versöhnung, das persönliche Verhältnis zum Versöhner, zu erschließen. Aus dem Kerker des scheinbar ziellos auf- und abwogenden Massenlebens ist er in die Freiheit der Gotteskinder, in den Gnadenstand der Entbindung von dem Gattungsgesetze erhoben. Das ist ihm, diesem Menschen wider-

---

[1]) Röm. 3, 27 f. 21; 1, 17. [2]) S. 362 f. 408 f. 419. [3]) S. 94 f.

fahren und ihm doch nur in seiner Beschaffenheit als eines Gottlosen wie sie alle sind. Das muß also allen gelten und gilt allen; das kann allen helfen, wenn es mir half. Wie das persönliche Leben nur im Schoße der Geschichte aufwachen und nur in Wechselwirkung mit der Geschichte sich entfalten kann, so auch die höchste Frucht persönlichen Lebens, der Glaube. Mein Glaube an den geschichtlichen Heiland durch das geschichtliche Wort von der Versöhnung ist mir der Schlüssel zu dem Verständnisse der Geschichte und ihres Daseins überhaupt. Sie ist dazu da, damit in der Versöhnung der Welt die wirkungsvolle Möglichkeit der Versöhnung für mich und für alle Sünder gesetzt werde. Und bürgt der Glaube mir dafür, daß sie dem Versöhner diensames Mittel war, mich ihm zu versöhnen, so muß sich aus ihm die Spannkraft der Hoffnung auslösen, welche in der Versöhnung die Zusammenfassung des All in Christo, in dem Erstling aus den Toten die volle Ernte, in dem Hirten die gesammelte, behütete und heimgebrachte eine Herde sieht.[1])

Kann allgemeingiltig sein, was doch nicht schlechtweg allumfassend was geschichtlich particular ist? Die Frage ist für den Nachdenkenden keine leichte Anfechtung. Und in unsren Tagen der berechtigten Begeisterung für Gleichberechtigung ist es eine sehr wirksame „Täuscherei, damit sie uns erschleichen zu verführen",[2]) wenn auf die weite Heidenwelt und die breite heidnisch geneigte Cultur innerhalb der Christenheit, mithin auf die ärmliche Particularität gewiesen wird, in welcher der Glaube lebt. Dieser Anfechtung gegenüber wird ein Glaube ohne Hoffnung sich nur kümmerlich behaupten. Dagegen die getroste Zuversicht, daß das Evangelium von der Versöhnung eine Kraft für jeden ist, begründet auch den zuversichtlichen Schluß darauf, daß zur Fülle der Heiden sich ein Gesamtisrael fügen und die Sehnsucht der Schöpfung nach der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes gestillt werden wird. Die Versöhnung der Welt mit Gott ist der verläßliche Boden, auf welchem der Glaube die Anfechtung zu bestehen vermag, wenn sie ihm aus dem Christenstande selbst und aus der Geschichtlichkeit des Christentumes ersteht.

[1]) Kol. 1, 18—20; Eph. 4, 9. 10; 1, 10; 1. Kor. 15, 20 f.; Röm. 8, 11; Joh. 10; 11, 52; 17, 20—26. [2]) Eph. 4, 14.

Der Lebenswandel.

Die Römischen lehren, nach der Taufe sei alles beseitigt, was Sünde sei und aus ihr folge. Nun kann, so scheint es, der Mensch sich, unbehelligt vom Seelenverderben, daran machen, Gottes Gebote zu erfüllen; ja es gibt deren, welche noch darüber hinaus bei Gott so viel verdienen, daß sie andern davon abgeben können. Aber, seltsamer Weise, muß doch jeder römische Christ jährlich mindestens einmal das Bußsacrament brauchen; und das braucht er nur wegen seiner Todsünden. So meldet sich, trotz jenes Taufaberglaubens, die Sünde doch wieder. Und wäre es nicht wirklich so, das Bußsacrament mit allen seinen Auswüchsen von Ablaß, Fegefeuer u. s. w. könnte nicht die Massen gängeln. Der hierarchische Betrieb der Disciplin leistet, wie im alten Bunde der Opfercult, die Erinnerung an die Sünden Jahr für Jahr.[1]) Tritt nun etwa für die Evangelischen die Versöhnung an die Stelle, welche die römische Lehre der Taufe anweist? Oeffnet sie nur die Thür zu einem Leben, welches fortan diese Thür nur hinter sich hat, weil es die Mahnung an die Sünden in den Wind schlagen darf? Von diesen Dingen wird in der That bisweilen so gehandelt, als wäre es evangelisch, so zu denken, und habe man eben nur den Wust der Kirchlichkeit abgethan, mit dem die Römischen im Selbstwiderspruche zu ihrer Schätzung der Taufe und der rechtfertigenden Gnade das Christenleben belasten; übrigens aber gelte es auch für den Protestanten nur, froh der Sündenvergebung eine selbstkräftige Gestaltung der Sittlichkeit anzugreifen. Aber das ist nicht evangelisch, weil es nicht biblisch ist. Denn jene offne Thür ist ja der Zugang zum Vater, und dieser Zugang ist die Lebensquelle des Gotteskindes. An jene Thür klopft das Kind immer wieder mit dem Unservater und seiner fünften (vierten) Bitte.[2]) Christenleben und Seligkeit ist eben da, wo Vergebung der Sünden ist; denn Seligkeit bezeichnet biblisch die Errettung der Seelen; Errettung bleibt sie bis in die Ewigkeit hinein, Errettung aus Sünde und Tod.[3]) Zieht nun das Leben im Geiste seine Kraft aus der Versöhnung, so wird auch der Wandel im Geiste diesen Ursprung nicht verleugnen dürfen; und das wird in der voran gestellten Bestimmtheit „nicht nach dem Fleische" zur Geltung und Erscheinung

[1]) Ebr. 10, 3. [2]) Eph. 2, 18: Röm. 5, 2; 8, 14—16; Luk. 11, 2 f. 9.
[3]) Mark. 8, 35; 13, 13; 1. Petri 1, 9; Röm. 5, 10. 11; 8, 24. 25.

kommen.[1]) Auch ein paulinischer Christ kommt ohne Askese nicht durch. In diesem Zusammenhange denken wir Lutheraner bei dem Christenwandel überwiegend an die „Wanderung zur Seligkeit“, auf welcher ein jeder „seine Seele in den Händen tragen“ muß. Und gewiß bleibt, wo es sich um das Gewinnen des Lebens handelt, ein jeder sich selbst der Nächste.[2]) Soll es aber auch in der Bewahrung so sein, daß jeder nur auf seinen Weg sieht, dann kommt es leicht dahin, daß über der letzten Bitte des Unservater die ersten völlig aus den Herzensanliegen gestrichen werden.[3]) Und eine solche christliche Selbstsucht zieht auch eine christliche Verkümmerung nach sich. Denn christliches Leben gedeiht nur in der Gemeinschaft. Der Weinstock trägt die Reben im einheitlichen Wachstum; unter vielen Brüdern findet der Erstgeborene das Ziel seines Werkes, und das Erbteil ist jedem beschieden inmitten der Heiligen, als Glied des Eigentumsvolkes.[4]) Wie das Ziel, so die Begründung. Sie liegt in der Versöhnung der Welt mit Gott. Hat man dem Dienst am Worte von der Versöhnung den Glauben zu danken, so erwächst dem Herzensglauben die Bekenntnispflicht[5]) und jener Dienst nimmt jeden Versöhnten für seine Ausrichtung in Anspruch. Der Glaube, mittels dessen der Versöhnte eine neue Schöpfung ist, kann aber auch nicht anders, als in Liebe sich auswirken.[6]) Dieses Hinausgreifen über die Sorge für das eigne Heil bethätigt Grundzüge am Wandel im Geiste, und gerade die bisher dargelegte Wurzel seines Wachstumes treibt in ihre Bethätigung hinein. Ein einseitiger protestantischer Individualismus übersieht oder unterschätzt diese Triebe. Das gewonnene Verständnis der Versöhnung fordert im Gegensatze dazu, daß man dieses Element vor allem in betracht ziehe, weil in ihm der Christenwandel erst vollkräftig gedeihen kann. Unter Hinweis auf die obige Erinnerung an das Unservater sei Verwahrung gegen die irrige Meinung eingelegt, als sei der Dienst für das Gottesreich nur ein Zusatz und Anhang zu einer Selbstbildung des Christen, die nach jenem Reich als seinem jenseitigen Lohne trachtet. Dieses Trachten hat sich vielmehr in einer Arbeit zu vollziehen, welche von Anbeginn auch Bekennen und Werben ist. Und deshalb sei hier dieser siegverkündende Zug des Lebens aus der Versöhnung heraus in den Vordergrund gerückt.

---

[1]) Röm. 8, 4; Gal. 5, 22—25. [2]) Matth. 16, 24 f.; Luk. 13, 23—30. [3]) Vgl. 1. H. S. 204 f. [4]) Joh. 15, 5 f. vgl. 17, 23 f.; Röm. 8, 29; Eph. 1, 18; Apg. 20, 32; Eph. 1, 14; 1. Petri 2, 9. [5]) Röm. 10, 9. 10; Matth. 10, 32 f.; Luk. 9, 60. [6]) 2. Kor. 5, 17. 18; Gal. 6, 15; 5, 6.

Die Versöhnung der Welt mit Gott begründet Recht und Pflicht zur äußeren und inneren Mission in den mannigfachsten Formen.

Die einzige handgreifliche Hinterlassenschaft Jesu an die Welt waren seine Sendlinge, seine Apostel. Seine Botschaft richten sie aus und nach ihrem Dienste nennt sich die Kirche die apostolisch-christliche. Damit ist ihr ihre Sendung eingestiftet, ihre Mission;[1]) und wo immer das Wort von der Versöhnung noch nicht erschallt oder wo ihm die Zugänge gehemmt und die Ohren verschlossen sind, da besteht für die Christenheit die Aufgabe der Mission, mag das nun jenseit der örtlichen Grenzen ihrer Vorherrschaft oder in dem innersten Herzen ihrer Heimstätten sein. Reicht nicht unser Blick schon hinüber in Zeiten, wo es wohl kein Außerhalb für die Christenheit auf Erden mehr geben mag, aber desto schwerere Aufgaben im Kampfe mit dem Unchristentum auf dem Boden christlich gearteter Bildung erwachsen? Es war in der That kein Mißgriff und kein Uebergriff, daß sich die Arbeit am heimischen Heidentum als innere neben die äußere Mission stellte. Aber es wäre ein Mißgriff und ein frevler Ungehorsam gegen den Herrn der Kirche, wenn man sich unter Hinweis auf die Ansprüche der inneren Mission der Anforderung entziehen wollte, die Eroberungszüge des Messias unter den Heiden mitzumachen.[2]) Die Unternehmungen seiner Knechte in diesem Sinne sind keine willkürliche Hinausschiebungen seiner Reichsgrenzen; vielmehr sie führen nur sein Anrecht an die Menschen durch, das er am Kreuze erworben, und welches seither weder antiquiert noch sequestriert werden konnte. Er soll an der Menschheit zu seinem Rechte kommen und sie an ihm zu dem ihren, er an allen Seelen und alle Seelen an ihm. Als die Welt mit Gott versöhnt wurde, da ist die Menschheit am Kreuze getauft, ob nun an den einzelnen Gliedern die Kindertaufe vollzogen sei oder nicht. Aller Dienst am Wort arbeitet fortan getrost an ihrer Bekehrung und Confirmation oder Erneuerung des Taufbundes. Ja, das klingt vielleicht parador und gesucht, ist das aber kaum; denn es ist biblisch. Rechtfertigt doch Jakobus zu Jerusalem die Heidenmission, indem er des Prophetenwortes von den heidnischen Völkern denken heißt, über die Jehovahs Name genannt sei;[3]) taufen aber sollen die Jünger auf den dreifaltigen

[1]) S. 97 f. Unter Rückweis darauf genügen hier kurze Erinnerungen. Vgl. auch 1. H. S. 227. [2]) Kol. 1, 25 f. [3]) Apg. 15, 17 vgl. Jak. 2, 7.

Namen. Wir leben in der christlichen Zeitrechnung. Der Gang des Reiches Christi durch die Zeit und über die Erde hin hängt nicht von der Willkür ab, mit der sich die einzelnen zum Evangelio stellen. Sie gehören ihm alle.[1]) Und eben deshalb ist Mission kein bloßes Experiment, vielmehr trotz alles scheinbaren Widerspieles das einzige Unternehmen, welches seines Sieges unbedingt gewiß ist. Darauf ruht der kategorische Imperativ des Missionsbefehles, darauf die Zuversichtlichkeit der Arbeit.

Und wer ist dazu hinlänglich? fragt Paulus. Antwort: wer ein Bote der Versöhnung ist.[2]) Und woher stammt denn der Mut und das Geschick? Es gibt einen Bann, wenn der behoben ist, dann sind alle andern Ketten zu brechen, das ist der Bann der Schuld,[3]) der Bann der Gottesferne und Gottesflucht. Furcht ist der Grundzug aller heidnischen Religion, Furcht der innerste Zug des heidnischen Bewußtseins, so sagen die Missionare; und knechtende Furcht nennt das neue Testament das, was für den Christen dahinten liegt.[4]) Hat die Versöhnung der Welt diesen Bann gebrochen, dann kann das geisteskräftige, Leben wirkende Wort von der Versöhnung[5]) auch die Sünde überwinden und den Irrtum vertreiben. Haben die Boten den Frieden mit Gott anzubieten und spürbar anzupreisen, dann fallen vor diesem Frieden auch die übrigens unzerstörbaren Schranken zwischen Juden und Heiden, zwischen Gebildeten und Barbaren, zwischen herrischen Freien und Sklaven, zwischen Reichen und Verarmenden. Wo dieser Friede in den Herzen herrscht, da werden die Hände geschäftig, dem Uebel zu wehren; aber die Herzen eben auch fähig, im Notfalle das Uebel zu tragen und mitzutragen. Der Versöhner der Welt, den Gott zur Sünde gemacht um unsertwillen, er ist unser Friede, noch immerdar Friede bringend den nahen wie den fernen.[6])

Dieses königliche Recht läßt sich nicht an besondere Kreise und dieser Auftrag nicht an gewisse Manieren und Methoden binden. Jene Welt, die mit Gott versöhnt heißt, besteht nicht etwa in der Masse aller einzelnen Menschen, losgelöst von den Lebensbedingungen und Lebensformen, die wir kennen. Im Gegenteile, es ist die Menschheit in und mit ihrer Natur und dem gesamten Leben, das sie dieser Natur abge-

---

[1]) 2. Kor. 5, 15; Röm. 14, 8. 9. [2]) 2. Kor. 2, 17; 3, 6 f. 12; 4, 1. 5. 11. 14 f. [3]) 2. Kor. 5, 19. 21. [4]) Röm. 8, 15; Ebr. 2, 15. [5]) 2. Kor. 3, 6—9 vgl. 5, 18. 20. 21. [6]) Eph. 2, 14 f.; Gal. 3, 28; Röm. 1, 14; Kol. 3, 11; Apg. 2, 44 u. s. w.; 2. Kor. 8 u. 9; Ebr. 6, 10; 10, 32 f.; Eph. 2, 14. 17.

wonnen und in sie hinein gebildet und gepflanzt hat. Nicht nur von einzelnen Seelen, sondern von der Gesamtheit des Volksbestandes und des Völkerlebens spricht Paulus Römer 11, wo er in der zeitweiligen Verwerfung Israels die Vermittelung für die Versöhnung der Welt erkennt. Von diesem Lebensganzen, von dem entfalteten und gegliederten Menschenleben gilt, unbeschadet der Aussicht auf das künftige sichtende Gericht, daß es Christi Königsherrschaft unterworfen ist. Es ist nicht lediglich spröder Stoff, an dem man sich vergeblich abmühte, wenn man die Formen des Gemeinschaftslebens dem Evangelium dienstbar zu machen strebt;[1]) der bergeversetzende Glaube hat das oft genug bewiesen. Man darf überzeugt sein, mit aller Arbeit in diesem Sinne Christi Eroberung durchzuführen. Christianisierung der Lebensverhältnisse ist freilich noch nicht Bekehrung der Seelen und wird nicht der reine Ausdruck christlichen Sinnes sein können; doch schafft sie die Luft, in der Christen atmen können und in der Nichtchristen von Christi Geist angeweht und angezogen werden.[2]) Die Liebe des Versöhners und der Versöhnten, welche die Sünder liebt, während sie die Sünde haßt, wird nie zur Welteinrichtung werden; aber ihre Art zu urteilen kann für weite Kreise in verschiedener Mächtigkeit zur bestimmenden Weltanschauung werden und beschämend oder anfeuernd oder werbend in die Seelen hineinleuchten. Auf solche und vielfach andre Weise greift das Christentum weit über die verborgene Zahl der lebendigen Gläubigen hinaus und webt die Versöhnung der Welt mit Gott in die Geschichte der Menschen hinein, getragen von der Christenheit, bedient von Zeugen und Boten, aber erzeugt und gelenkt von dem unsichtbaren König und seinem unsichtbaren Stellvertreter, dem andern Beistande oder Parakleten. Und deshalb weiter:

Die Versöhnung der Welt mit Gott gibt dem kirchlichen Christentume seine Berechtigung gegenüber allem rigoristischen Separatismus und allem sentimentalen Aristokratismus christlicher Färbung. Der Zusammenhang

---

[1]) Der Ausdruck schneidet jede Verwechselung mit Gnadenmitteln ab; es handelt sich lediglich um Hemmung oder Förderung für „das Amt, welches die Versöhnung predigt". Mittel und Wege werden zu verschiedenen Zeiten verschiedene sein; die Jünger Christi sind ja angewiesen, auf die Zeichen der Zeit zu achten, und freilich auch davor gewarnt, die Perlen vor die Säue zu werfen. Uebrigens vgl. die Haustafel Eph. 5, 21 f. u. s. w. [2]) Vgl. Joh. 14, 17 „der Geist der Wahrheit . . . bleibt bei euch und wird in euch sein".

gibt an die Hand, daß hier unter Kirche nicht allein die bestimmte Form religiöser Körperschaften gemeint ist. Es gibt ja eine angebliche Kirchlichkeit, welche das Wiederspiel freudiger Arbeit an der fortgehenden, immer neuen Christianisierung des Menschenlebens darstellt. Wir denken bei jener Bezeichnung nicht an ein vermeintlich fertiges, sich in sich abschließendes Kirchentum, sondern an den großen geschichtlichen Zug des Ganges der sichtbar-unsichtbaren Kirche Christi durch die Zeiten, in welchem man die Hand des Weltheilandes wirksam sieht;[1]) und wir haben als Gegensatz das Urteil der Aengstlichen oder Hoffärtigen im Sinne, denen die Worte Kirche und Geschichte so ziemlich mit Abfall von Christo gleichbedeutend gelten. Wir meinen jene Bildsamkeit und Unerschöpflichkeit an Mitteln, mit denen aus den christlichen Kreisen heraus trotz aller voreiligen Kritik, trotz aller begleitenden Mißbilligungen und verzagenden Klagen jeder Fortschritt der Weltcultur für das Reich Gottes verwertet, jede neue Aufgabe, die sich aus dem menschlichen Gesamtleben ergibt, getrost angefaßt und auf ihre Lösung hingewiesen und hingearbeitet wird. Wie wachsen vor unsren Augen die Zweige der inneren Mission immer neu empor, und neben ihnen Thätigkeiten, welche mit dem ihr bisher üblichen Verfahren sich nicht zu reimen scheinen; ähnlich ist es sonst gewesen; nicht anders wird es fernerhin sein. Das ist die große selbstlose und sorglose Sämannsarbeit. Ob es die verfaßten Kirchen sind, von denen äußere und innere Mission ausgehen oder nicht; ob es schon gebahnte, viel betretene, bisher gebilligte oder empfohlene Wege oder völlig neue sind, auf denen man christliches Urteil oder christliche Sitte an die Leute bringt, das thut nichts zur Sache. Die Kirche, welche der Leib Christi, sein lebendiges Werkzeug ist, treibt diese Mission; und es ist der Glaube an die Versöhnung der Sünder mit Gott, der die lutherischen Pietisten Francke und Zinzendorf ihren Eifer für die Mission unter blinden Heiden und schlafenden Christenheiten, und nicht minder die reformierten Gemeinschaften ihre Geschäftigkeit in allen Angelegenheiten des göttlichen Reiches gelehrt hat.[2])

Und ein solches kirchliches Christentum wird vor dem abschätzigen Urteile der weltverachtenden Secten bestehen können, wie neben dem selbstgenügsamen Verzichte des gefühligen Quietismus. Die evangelischen

---

[1]) 1. H. S. 93 f. [2]) Diesem Grundtriebe aller evangelischen Mission widerspicht unverkennbar das Unternehmen durchaus, eine ethno- oder geographische Evangelisierung im Geschwindschritte „zum Zeugnisse über sie" durchzuführen; vgl. 1. H. S. 240 N.

Kirchlichen vergessen ja nicht, daß die apostolische Kirche zuletzt nichts vermag, als die einzelnen an Christi statt zu bitten: laßt euch die Versöhnung gefallen;[1]) auch steht ihnen das ernste Wort vor dem Gewissen: viele sind berufen, wenige sind auserwählt.[2]) Aber sie vergessen auch nicht, daß die Erwählung ein verborgener Ratschluß Gottes sei, die Berufung aber ihr Auftrag für diese Erdenzeit.[3]) Auf die Erwählung führt der Apostel die Heilsgewißheit der einzelnen Glaubenden zurück;[4]) das Amt, welches die Versöhnung predigt, leitet er von der Versöhnung der Welt mit Gott ab.[5]) Gewiß ist die Verworrenheit der Gemeinde Christi mit der Welt eine Gefahr für ihre Glieder und die Bemühung um innere Scheidung ihre gewichtige Aufgabe;[6]) allein eine selbst gesuchte und versuchte Herauslösung steht im Widerstreite mit dem Vorbilde, dem Gebot und dem Gebetsvermächtnis unsres Herrn;[7]) seine Kirche soll gleich ihm den Samen ausstreuen und das Netz auf gut Glück auswerfen, gewiß daß die Ernte und Auslese nicht die Sache der Weltzeit, auch nicht die des apostolischen Dienstes sei.[8])

Was heißt denn die Versöhnung predigen? Das heißt ja nicht fromme Seelen sammeln, damit sie sich als eine besondere Menschengattung von den andern scheiden; es heißt vielmehr, den freien Schulderlaß anbieten, damit jedermann es versuche, ob er in kraft des Gottesfriedens mit seinem tiefsten Schaden fertig werden könne. Diese Predigt setzt weder beim Angebote noch für die Annahme eine besondere sittliche Beschaffenheit voraus, nur zu Bewußtsein gekommene Schwäche und Feindschaft wider Gott.[9]) Und unter diesem Freibriefe muß jede Strenge in der Unterscheidung sich erweichen. Das Neue ist ja eine Schöpfung[10]) und nicht eine Leistung. Das Neue ist der Zugang zu Gott, nicht die eigne Tugend der Gläubigkeit oder Enthaltsamkeit. „Wenn wir, da wir Feinde waren, versöhnt worden sind", wer unter dieser Losung lebt und mit sich kämpft, dem vergeht die Lust, den Maßstab des eignen Christentumes an andre zu legen und zur Bedingung der Gemeinschaft zu machen. Das gäbe ja auch nur geschäftige Proselytenmacherei, Werbung für eine gesetzliche Art der Frömmigkeits-

---

[1]) 2. Kor. 5, 20. [2]) Matth. 22, 14. [3]) Matth. 22, 9; Luk. 14, 22 ff.; 1. Kor. 1, 26 f.; Röm. 9, 24; 10, 13 f. [4]) Röm. 8, 29—39. [5]) 2. Kor. 5, 18. 19. [6]) 2. Kor. 6, 14 f. [7]) Matth. 13, 29; Joh. 17, 15 vgl. 1. Kor. 5, 10. [8]) Matth. 13, 39 f. 49. 1. H. S. 62 f. Die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden ist ebensowenig das Gericht, wie die Weltgeschichte das ist. [9]) Röm. 5, 8—11; 8, 5 f. [10]) 2. Kor. 5, 17; Eph. 2, 15. 18.

erweisung; das bleibt alles Propaganda, ob sie vom Baptismus oder von der ungeteilten Alleinseligmachenden ausgehe. Von einer „Versöhnung mit der Kirche“ weiß das neue Testament nichts; es kennt nur den Heroldruf an alle Creatur, sich zu Gott dem Versöhner hinzuzufinden;[1]) und das Gotteswerk des sichtenden Welt-Gerichtes[2]) bleibt dem vorbehalten, in dem er die Welt mit sich versöhnt hat.

Der weltrichterische Separatismus, der vor dem Erntetage in die Scheuer sammeln will,[3]) entzieht der Sendung in alle Welt[4]) die geschäftigen Knechte. Aber auch von jenem Irrtume geht eine Lähmung aus, der sich wohl hinter das Apostelwort steckt: nicht jedermanns Ding ist der Glaube.[5]) Ob dann die Frömmigkeit eine besondere Anlage edlerer oder doch zarterer Naturen, ob sie die Gnadengabe Gottes an die Auserwählten heiße; zufrieden mit der Sicherung der inneren Zusammenstimmung und mit der Erhöhung des eignen Lebensgenusses, empfindlich gegen jeden Zusammenstoß mit anders gestimmtem Leben zieht der Gefühlschrist sich aus den Gebieten, wo man um Ueberzeugungen streitet und an der Gestaltung des öffentlichen Lebens arbeitet, in die eigne Religiosität und zu verwandten Seelen zurück. Wie die Kunst immer wieder ihre Jünger an sich zieht und ihren Entwickelungsgang geht, ähnlich auch, so denkt er, die Religion; für die Menge ist ihr Innerstes nicht vorhanden und aufdrängen läßt sie sich nicht, wo es an den eigenartigen Vorbedingungen für ihre Entfaltung fehlt. Das ist das gerade Gegenteil von dem Glauben an den Gott, der den Gottlosen fromm macht, und von der apostolischen Missionsarbeit, welche ihre Aufgabe darin sah, die Schuld an alle abzutragen, alle zu Jüngern zu machen, Zeugnis abzulegen dem Kleinen und dem Großen und die specielle Seelsorge unterschiedlos anzuwenden. Die Versöhnung der Welt hebt alle Unterschiede der Anlagen auf und verbietet jede Auswahl in der Ausrichtung ihres Botendienstes.[6]) Sie entwurzelt den Zweifelmut, in den die Beobachtung des Weltlaufes immer wieder hineinstürzen will; auch die Last der Sünde, mit ihrer Wurzel, dem Unglauben, und mit ihren Früchten, den unzählbaren, besonders gesellschaftlichen Uebeln, darf den Mut nicht erdrücken, denn der lebendige

---

[1]) Kol. 1, 21—23. [2]) Joh. 5, 22. 27. [3]) Matth. 13, 30. [4]) Mark. 16, 15. [5]) 2. Thess. 3, 2. — Das Wort steht indes in einem Zusammenhange, wo gerade der Missionseifer sich ausspricht. [6]) Röm. 4, 5; 1, 14; Matth. 28, 19; Apg. 26, 22; Kol. 1, 25—28 vgl. 23. 5. 6.

Christus ist die Versöhnung für unsre Sünden, nicht aber für unsre allein, sondern für der ganzen Welt.[1])

Allerdings ist das ein Bekenntnis aus der eignen Erfahrung heraus; und so kehrt die Umschau aus der Weite der werbenden Glaubenspredigt wieder zurück in die Enge des eignen Glaubensstandes, in dessen Gehorsam allein man den Glaubenskampf auszustreiten vermag.[2]) Vom christlichen Siegesmut redeten wir; wir treffen seinen Wurzelboden, wenn wir fortfahren: der rechtfertigende Glaube begründet die Freiheit eines Christenmenschen, eben indem er die Versöhnung aneignet.

Wem Luthers Losungswort, das samt jenem unvergänglichen Büchlein seiner Erstlingszeit jüngst wieder mehr in Umlauf gekommen ist, erfreuend in den Sinn klingt, der thut wohl, sich auch genau nach der Deutung umzuhören, die dem paulinischen Stichwort[3]) eignet. Sie hängt durchaus davon ab, daß man die Voraussetzung der Christenfreiheit recht versteht, nämlich den „rechtfertigenden" Glauben,[4]) und sie läßt sich klar in der Ordnung aussprechen, in welcher die Befreiung vor sich geht. Begründet wird die Freiheit durch die Entbindung von der Schuld vor Gott. Diese Lösung setzt die volle Anerkennung dieser Schuld voraus,[5]) also letztlich die Bereitschaft, sich der Strafe bis zum Tode zu unterziehen. Beides bedingt für den sich selbst überlassenen Menschen die Verzweiflung. Beides mutet Gott einem solchen nicht zu. Zu beidem gelangt man in der Sinnesänderung unter dem Worte von der Versöhnung, das ja den vor die Seele stellt, dem wir leben sollen, weil er für uns gestorben und auferstanden ist;[6]) weil sein Glaube den Fluch überwunden, seine Strafe im vollendeten Opfer zum Siege gekommen ist. Im Blick auf den lebendigen Hohepriester spricht der Glaubende sich sein Urteil[7]) und in der Gemeinschaft des Auferstandenen gibt er sich in die Gemeinschaft seines Sterbens hinein.[8]) Darin ist die Fessel der Schuld zerbrochen. Die Gnade hebt dann die Sklaverei unter der Sünde dadurch auf, daß sie die Gottesgemeinschaft eröffnet

---

[1]) 1. Joh. 2, 2; Joh. 12, 32 vgl. 20—24. Vgl. Röm. 1, 16 mit 1, 18 bis 2, 5; 5, 20. 21; 11, 32 f. [2]) 1. Kor. 16, 13; Röm. 6, 16 f.; 1. Thess. 5, 7 f.; Eph. 6, 14 f.; 1. Tim. 6, 12. [3]) Gal. 5, 1. 13. [4]) „Wissensch." § 487 f. [5]) oben S. 438 f. [6]) 2. Kor. 5, 15. [7]) Röm. 3, 23 f.; 4, 4. [8]) Phil. 3, 10.

hält,[1]) indem sie zugleich das Joch der verstrickenden und verdammenden Gebote zerbricht. In dem Maße endlich, als Christus in uns zu seiner Herrschaft gelangt, fallen alle äußeren Schranken; und Vollmacht, aller Dinge sich zu bedienen,[2]) nennt die Schrift diesen Kreis der wiedergewonnenen Freiheit, der für sie zuletzt steht, während man bei jenem Ausdruck vielfach allein oder vornehmlich an diese Beziehung denkt.[3]) Gewißheit der Vergebung, das ist Aneignung der Versöhnung. Gewißheit, daß meine Sünde und alle meine Sünden vergeben werden, ja vergeben sind, das ist die Freiheit, welche die Lebensluft der sittlichen Thatkraft ausmacht. Ohne die zweifellose Verrichtung der fünften Bitte kein getroster Streiter. Wer, der eine Probe gemacht hat, kennt nicht die lähmende Macht, welche die Unsicherheit des Urteiles, die Kraftlosigkeit des Entschlusses und der nachträglich erst recht eingesehene Mißgriff auf die Spannkraft des inneren Menschen ausüben. Nun, auch Fehlgriff und Fehltritt, auch Schwäche und Rückschritt der schüchternen und strauchelnden Gotteskinder stehen unter der Versöhnung, die uns widerfahren ist, „da wir noch Feinde waren". Das ist alles abgemacht mit einem Male. „So gibt es nun keinerlei Verdammungsurteil mehr für Menschen, wiefern sie in Christo Jesu sind".[4]) Hinter dem Satze ein Fragezeichen machen zu wollen, das ist vorsichtig, aber es ist ebenso unlutherisch als unpaulinisch.[5]) Wohl wird alles, was vor Gott nicht bestehen kann, in das Gericht kommen und im Gerichte bleiben; aber für den Versöhnten kommt das Gericht nicht zur Verdammung, sondern zur Vollendung. Das gilt auch von dem Gerichte des Todes, denn Gott heißt uns nicht vor demselben den Verkehr mit der Welt abbrechen, während doch in derselben das Ärgernis unausbleiblich ist.[6])

Alle Freiheit will ja erst von ihrem Scheinbilde durch Erfahrung unterschieden sein. Schrankenlosigkeit befreit bekanntlich nie, sondern verstrickt nur allseitig. Die Festigkeit und Sicherheit der innersten Bewegung und die Zuversicht ihrer Umsetzung in That, das ist das Urbild der Freiheit, die der Sohn gelebt hat und in uns schaffen will.[7])

---

[1]) Vgl. S. 439 f. [2]) 1. Kor. 10, 23 f. [3]) „Wissensch." §§ 644—668. Die oben bezeichnete Rangordnung liegt darin, wie P. im Galaterbrief den Abfall von der Freiheit gegenüber dem Gesetze für grundstürzend erklärt, im Korinther- und Römerbriefe die Gebundenheit in betreff der äußern Dinge als Schwäche behandelt, die getragen werden kann und soll. [4]) Röm. 5, 10; 6, 10; 8, 1. [5]) Und schriebe man den Satz als Frage, er erhielte seine Antwort in der Kette von Fragen 8, 31 f., die bestimmter aussagen als ein einfacher Aussagesatz. [6]) 1. Kor. 3, 13—15. — Matth. 18, 7 f. [7]) Joh. 8, 36. 33 vgl. 14, 6.

Der Sünder ist geknechtet unter die Bindungen der Vergangenheit, sowohl seiner eignen kurzen Vergangenheit als der langen seiner Umgebung, die ja nur ein Ausschnitt des Menschheitslebens ist. Die Verhältnisse, innerhalb deren diese Bindungen bestehen, können nur zum kleinsten Teil aufgehoben werden; ihre Macht fließt auch mit aus dem Einschlage göttlicher Schöpfung und Stiftung, der in sie alle hineingewoben ist. Soll ein Neues zustande kommen, so muß man vor allem den Mut gegenüber den selbst vollzogenen falschen Bindungen wiedergewinnen; denn nichts dämpft so die Frische des Mutes wie die dumpfe Ahnung oder die erfahrungsmäßige Gewißheit, daß die vielfache Verfehlung den ebenso vielfachen Rückschlag empfindlicher Folgen nach sich zieht; nichts lähmt so, wie die Furcht vor der selbst bereiteten Zukunft. Ist das eherne Band gelöst, welches Uebertretung und Vergeltung zusammenknüpft, fällt die Ausgleichung nicht mehr in das äußere Erleben, sondern in den innersten Gebetsverkehr mit dem Allgegenwärtigen, dann ist die Lebensluft rein geworden. Getrost läßt sich unter Treue im Kleinen mit dem Mute der Hoffnung daran gehen, die Neuschöpfung des Versöhners im Herzen nun auch in das Leben mit seinen vielgestalten Aufgaben hineinzubilden. Der ernste Sinn hat nicht mehr die endlos verwickelten Exempel der Gewissensfälle auszurechnen, die täglich gleich den Köpfen der Hydra aufwuchern. In dem Streben, aufrichtig den Sinn Christi [1]) zum herrschenden werden zu lassen, geht man seinen Weg, [2]) nicht im Bewußtsein der Unfehlbarkeit, [3]) wohl aber getrosten Mutes sich dem Messer des Weingärtners überlassend [4]) und an der eignen Reinigung fortschaffend. [5])

In Sonderheit verleiht die Gewißheit der Versöhnung dem Christen Freudigkeit für seine sittliche Arbeit an sich selbst und an andern, während das Bekenntnis zu ihrem Besitze keine Leichtfertigkeit und Trägheit bei der fortgehenden Bekehrung des Gerechtfertigten zuläßt.

Je weniger sich der äußeren Schätzung nach in unsrem Verhältnisse zu unsrer Welt ändert, wenn jemand sich ein Herz zum Evangelio von der Versöhnung faßt, um so mehr muß in seinem Verhältnisse zu Gott geändert sein. Das ist es, was Paulus meint, wenn er sagt:

---

[1]) 1. Kor. 2, 15. 16; Phil. 2, 5. [2]) Röm. 14, 5 im Zusammenhang. [3]) 1. Kor. 4, 4. [4]) Joh. 15, 2. [5]) 1. Joh. 3, 3.

„ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; das Bisherige ist vergangen, Neues ist an die Stelle getreten; das alles aber von Gott her, der ja uns mit ihm selber versöhnt hat, und uns den Dienst der Versöhnung verliehen, demgemäß, daß Gott in Christo war die Welt mit ihm selber versöhnend.“ [1]) Darin laufen nun alle Fäden des göttlichen Gewebes zusammen; die Darlegung hat darum nur das innere Leben des Gläubigen in seine Bethätigung hinein zu verfolgen. Die fünfte Bitte schließt mit ihrem „wie auch wir“ die Seelsorge an den andern mit derjenigen am eignen Herzen zusammen. Ist doch die vergebende Liebe, die wir von dem Versöhner erfahren und lernen, die werbende und überwindende; vergeben heißt bei dem Nachfolger Jesu nicht vergessen, sondern fürbitten und dienen. Der letzte Abschnitt des Herrngebetes weist überhaupt in die gemeinschaftliche Arbeit an unsrer Bewahrung und Erneuerung. Nur die Gewißheit und Erfahrung, daß Gott gegenüber alles neu geworden, läßt die Verzagtheit, den Mißmut, den Kleinglauben überwinden. Neu ist der Freimut, mit dem die Versöhnten zum Gnadenthrone nahen, betend und fürbittend, wie die lieben Kinder den lieben Vater bitten, im Namen des lebendigen fürbittenden Hohepriesters.[2]) Neu ist die Frische der Zuversicht, daß der in uns angefangen hat das gute Werk, es auch vollenden wird; [3]) daß noch etwas zu erreichen ist auch an dem verkommensten Leben; [4]) wem der Versöhner alles zugetraut hat, dem gegenüber darf bei mir nicht das Mißtrauen herrschen. Neu ist damit zugleich die getroste Hoffnung auf den Vollender, dessen zielgewisser mächtiger Hand alles Stümperwerk und alles unabsehbare Unternehmen überlassen werden darf, wenn es Mitarbeit an dem Werke der Versöhnung war. Neu ist endlich die Zuversichtlichkeit auf dem Sterbelager und an ihm; je mehr der Stand der Versöhnung dem Gotteskinde das Sündigen verleidet, desto getroster verläßt es sich auf die Treue und Gerechtigkeit dessen, der die Sühne gesandt, nicht allein für die Sünden der Christen, sondern für der ganzen Welt.[5])

Ein freudiges Christentum mitten in allem Ernst und Schmerz des Kampfes predigt das neue Testament. Und findet diese Verkündigung lauten Wiederhall, dann erhebt wohl der ernstmeinende Pietismus die warnende Stimme und ruft zur Sorge um die Seligkeit

---

[1]) 2. Kor. 5, 17 f. [2]) Röm. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12; Ebr. 4, 16; 10, 19; 1. Joh. 3, 21; 5, 14. [3]) Phil. 1, 2 f.; 2, 13; 1. Kor. 1, 8; 1. Petri 5, 10. [4]) 1. Kor. 27 f.; 6, 11; Eph. 2, 1 f.: 1. Petri 4, 3 f. [5]) 1. Joh. 1, 8—2, 2.

auf. Das gewaltsame Ringen, in welches er die Seelen zwang, hat klärlich im Verfolge zur Verzweiflung und zu Verzerrungen geführt. Dagegen eine der nachhaltigsten und segensreichsten Wirkungen hat sich durch Zinzendorfs Zeugnis von der frohen Jesusliebe vermittelt. Sorge ist ein Ding, das sich mit Glauben schlecht verträgt, denn ihr innerster Trieb ist Ungewißheit. Es braucht hier der Sorge nicht, von der die Schrift nichts sagt. Das Anliegen findet seine ausreichende Erledigung, wo der Versöhnungsglaube zum fortwirkenden Bekenntnisse wird. Wer wirklich seine Lebensfreudigkeit allzeit vor dem Kreuze sucht, dem wird „das Scherzen mit der Sünde wohl verleidet", und der wird sich der Einladung nicht entziehen können, sein Kreuz auf sich zu nehmen und dem Gekreuzigten nachzufolgen. Der lebendige Hohepriester unsres Bekenntnisses ist für alle, welche an diesem Bekenntnisse festhalten,[1] das Gericht ihrer Sünde und die von innen heraustreibende Kraft unaufhörlicher Umgestaltung in sein Bild.[2] Wo wäre die fortgehende Bekehrung kräftiger bezeugt worden, als in der Auslegung Luthers von der Bedeutung der Taufe? Und die Korinther hat Paulus belehrt, daß das Herrnmahl sie antreibe, in ernstem Selbstgerichte der Wiederkunft des Versöhners entgegenzugehen, der dann eben der Richter sein wird.[3] Und wenn der Heidelberger Katechismus das Christenleben als den Dank für die empfangene Gnade darstellt, so hat er sich von Paulus lehren lassen; denn dieser hält den Kolossern die ganze Weite und Tiefe der Gedanken und Thaten Gottes des Versöhners vor, nur um ihnen den rechten Verstand für sittliche Einsichten und Handlungen zu erschließen. Je gewaltiger die Macht der Finsternis, der wir uns entrissen wissen, je völliger die Einsicht in die Feindschaft unsres Sinnes wider Gott, die er durch die Liebesoffenbarung am Kreuze gebrochen, desto brennender der beschämte Dank des nun Versöhnten, desto unmöglicher Leichtfertigkeit und Trägheit.[4] Was könnte auch die fortgehende Bekehrung anders sein, als die Bewahrung und Bewährung des Glaubens, der für sein Leben streitet in dem Kampfe wider seinen tödlichsten Feind, gegen die einst gekostete und wieder drohende Verzweiflung des bösen Gewissens?

---

[1]) Ebr. 3, 1. [2]) Röm. 13, 14; 6, 3—11; Kol. 3, 8 f. im Zusammenhange mit 2, 20 mit 3, 1—4 und 2, 10—12. [3]) 1. Kor. 11, 26 f. vgl. 16, 22 und 11, 32 mit 4, 7. [4]) Kol. 1, 12 f. besonders V. 13. 21. 22 vgl. V. 10.

Von der Versöhnung sollte geredet werden. Statt dessen ist das ganze Christentum abgehandelt worden. Aber, wie wäre ein andres möglich, wenn doch die Versöhnung der Gesamtertrag des Lebenswerkes Christi ist? Wie man das Christentum nicht haben kann ohne Christum, und zwar den gekreuzigten und zur Rechten Gottes erhöhten, so hat man Christum nicht anders, man bekenne sich denn zu ihm als zu demjenigen, in welchem Gott die Welt mit ihm selber versöhnt hat. Versöhnung ist die Summa des göttlichen Heilswerkes, Versöhnung die Summa der gläubigen Heilsaneignung, Versöhnung der Gott feindlichen Menschheit mit ihm durch seine vergebende Gnade der kurze Inhalt des Wortes, das Gott unter uns aufgerichtet hat; — wer mag ihre Bedeutung für das christliche Glauben und Leben ausreden, wenn sie des Christenglaubens Anlaß, Inhalt und Anhalt und des neuen Lebens Schöpfung ist?!

Was denn auf diesen Blättern Gold, Silber, Edelstein aus seinem Worte ist, das segne Gott; was Holz, Heu, Stoppeln, das verfalle seinem Feuer und seiner vergebenden Gnade.

Stellenregister.

Sprüche Salomonis.

Prediger.

Propheten: II 435.

Jesaias.

Jeremias.

Klagelieder.

Hesekiel.

Markus.

Lukas.

Johannes.

Apostelgeschichte.

Römer.

2. Korinther.

Galater: II 343.

Epheser.

Philipper.

Kolosser.

Philemon.

1. Petrus.

2. Petrus.

1. Johannes.

S. 125 Z. 6 v. u.: zu N. 5 füge hinzu: Ebr. 2, 13.
S. 130 Z. 15 v. o.: hinter „war“ setze ,.
S. 180 Z. 18 v. u.: statt „es wagen“ schreibe „wagen, es“.
S. 278 Z. 12 v. o.: hinter „Unsittlichkeit“ füge ein: „macht,“.
